Reformationsgeschichtliche Studien und Texte
Begründet von † Joseph Greving · Herausgegeben von Wilhelm Neuß
HEFT 73/74

DIE EUCHARISTIE IN DER DARSTELLUNG DES JOHANNES ECK

EIN BEITRAG ZUR VORTRIDENTINISCHEN KONTROVERSTHEOLOGIE ÜBER DAS MESSOPFER

von

Erwin Iserloh



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN 1950

Imprimatur
N. 6224 Monasterii, die 21 Augusti 1950
Dr. Pohlschneider
Vicarius Eppi Generalis.

Buch- und Zeitungsdruckerei H. Köllen, Bonn, Rosental 7

Meinen Brüdern

Leo
gefallen am 3. 5. 1945 in Berlin

Werner
vermißt seit Juli 1944 in Rußland

Vorwort

Das Vorwort einer Arbeit, die 1941/42 entstanden ist, dem Verlag schon seit 1946 zum Druck vorlag und nun endlich unverändert in Abwesenheit des Verfassers gedruckt werden konnte, möchte man angesichts der weitgehend zeitbedingten Mängel am liebsten mit Klagen und Entschuldigungen beginnen.

Doch die Widmung dieses Buches soll uns vielmehr und zuerst Anlaß sein zur Verwunderung und zum Danke dafür, daß wir überhaupt noch leben und in etwa wieder die Muße und Möglichkeit zu wissenschaftlicher Arbeit haben und daß eine Arbeit wie die vorliegende erscheinen kann.

In diesen Dank, der dem Herrn aller Geschichte gebührt, schließe ich den an meine Lehrer, die Professoren der theologischen Fakultät in Münster, der diese Arbeit 1942 als Dissertation vorgelegen hat, ein. Unter ihnen bin ich besonders Herrn Professor Dr. Joseph Lortz verpflichtet, nicht nur für die Anregung und stete Förderung der Arbeit, sondern vor allem für den Mut, mit dem er die letzten Formalitäten meiner Promotion besorgt hat, als ich durch die Flucht vor der Geheimen Staatspolizei nicht mehr aktionsfähig war.

Wertvolle Hinweise für das Kapitel über die Privatmesse verdanke ich Herrn Professor Dr. Georg Schreiber. Herrn Professor Dr. Wilhelm Neuss danke ich für die ehrenvolle Aufnahme meiner Arbeit in die „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte" und für die Ermöglichung der Drucklegung, zu der die „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft" einen wesentlichen Beitrag leistete. Für die Mithilfe bei der Korrektur sei herzlich gedankt Herrn Dozenten Dr. Bernhard Kötting, Herrn Dr. Alfred Stuiber und Herrn Dr. August Franzen, der auch so freundlich war, in meiner Abwesenheit den Druck zu überwachen. Das Namenregister fertigte Herr cand. theol. Ferdi Hälker an.

Rom, Priesterkolleg am deutschen Campo Santo, Juli 1950.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort V

Quellen und Literatur IX

I. Kapitel

§ 1 Aufgabe und Methode dieser Arbeit im Rahmen der Erforschung der Kontroverstheologie der vortridentinischen Zeit 5

II. Kapitel

§ 2 Die Schriften Ecks über die Eucharistie . . . . Überblick 29

III. Kapitel

§ 3 Die Kommunion unter beiden Gestalten . . . 35

IV. Kapitel Die Messe als Opfer.

§ 4 Die Bedeutung des Opfercharakters der Messe in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung über die Eucharistie 54

§ 5 Der Schriftbeweis 58
a) Der Beweis aus dem Alten Testament . . . 59
b) Der Beweis aus dem Neuen Testament . . . 69
c) Die Methode des Schriftbeweises 74

§ 6 Der Traditionsbeweis 81
a) Die Geschichte der Messe 90
b) Das Zeugnis der Väter 95
c) Die Dekrete der Päpste und die Entscheidungen der Konzilien 116
d) Die Methode des Traditionsbeweises 120

§ 7 Die Messe als Repraesentatio und Memoria des Kreuzesopfers 130

§ 8 Der Hebräerbrief und die Einmaligkeit des Opfers . . 142

§ 9 Der Opferpriester in der Messe 156

§ 10 Die Messe als Testament 168

§ 11 Die Messe als gutes Werk 171

§ 12 Das Verhältnis von Abendmahl und Messe . . . 178

§ 13 Der Zweck des Meßopfers 183

Seite

V. Kapitel Die Verteidigung der Privatmesse.

§ 14 Die theologische Grundlegung 191

§ 15 Die historische Rechtfertigung im „Auctarium de privatis missis" . . . .
a) Die Feier von Privatmessen 196
b) Die Applikation der Messe 203
c) Ecks Stellungnahme in sieben Thesen 204
d) Die Widerlegung der gegnerischen Einwände . . 209

§ 16 Zusammenfassung und Wertung 220

VI. Kapitel Die Teilnahme der Laien am Opfer.

§ 17 Die Lehre vom allgemeinen Priestertum 229

§ 18 Die Sprache in der Liturgie . . . .
a) Die Bedeutung dieser Frage 235
b) Die Haltung der Reformatoren zur Sprache und ihre Forderungen 241
c) Ecks Stellungnahme zur Kultsprache 274

VII. Kapitel Die Eucharistie als Kommunion.

§ 19 Die Schriften Ecks über die Realgegenwart im Zusammenhang mit seinem Kampf gegen die schweizerische Reformation 293

§ 20 Die Lehre von der Realgegenwart 300

§ 21 Die Lehre von der Transsubstantiation 310

§ 22 Die Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie . 320

§ 23 Die Kommunion . . . .
a) Die Häufigkeit der Kommunion 325
b) Die Vorbereitung auf die Kommunion 327
c) Die Wirkung der Kommunion 337

VIII. Kapitel Ergebnis und Schlußbewertung. 342

Namen- und Sachregister 362

Abkürzungen 369

Berichtigungen 370

Quellen und Literatur.

Allwohn, Adolf, Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube. Luthers Grundlegung der evangelischen Liturgik bis zum Jahre 1535. Göttingen 1926.
— Die Bedeutung der deutschen Messe Luthers für unsere gottesdienstliche Praxis. In: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 31 (1926).

d'Angers, Octave, La Messe publique et privée dans la pitié de Saint Francois, In: Etudes Franciscaines, 33. Jg. 49 (1937) 475—486.

Alonso, Manuel, El sacrificio Eucaristico de la ultima cena del Senor segun el Concilio Tridentino. Madrid 1929.

Athanasius, Athanasii Episcopi Alexandrini Opera . . . His interpretibus, Christophero Porsena. Ambrosiano Joanne Capnione. Accessit praeterea operi Erasmi Roterdami Paraclesis ipsiusque Athanasii vite. Straßburg 1522.

Bardenhewer, Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I² (Freiburg 1913); II² (1914); III² (1923); IV (1924); V (1932).

Bauer, Johann, Einige Bemerkungen über die ältesten Züricher Liturgien. In: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 17 (1912) 116 ff.; 152 ff.; 178 ff.

de Berlendis, Franciscus, De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus. Hoc est, missae stipendii integra secundum aetates expositio. Dissertatio Historica Theologica. Venedig 1743.

Biblia sacra cum glossa ordinaria primum quidem a Strabo Fuldensi collecta; num vero novis Patrum cum Graecorum tum Latinorum explicationibus locupletata . . . Et postilla Nicolai Lyrani (Lyon 1589), 7 Bde. Der Titel der folgenden Bände lautet: Bibliorum sacrorum cum glossa . . . . .

Boehmer, H., Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi. 2. Aufl. v. Fr. Wiegand. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, NF 4. Tübingen 1930.

Brandt, August, Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt (1525—1542). Münster 1914 (RST 27—28).

Briefmappe, Erstes Stück, enthaltend Beiträge von G. Buschbell, F. Doelle, J. Greving, W. Köhler, L. Lemmens, J. Schlecht, L. Schmitz-Kallenberg, V. Schweitzer, I. Staub, E. Wolff. Münster 1912 (RST 21—22).

Bekenntnisschriften, Die B. der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession. Göttingen 1930.

Browe, Peter, Die häufige Kommunion im Mittelalter. Münster 1938.
— Die Pflichtkommunion im Mittelalter. Münster 1940.
— Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder. In: Tübinger Theologische Quartalsschrift 110 (1929) 305—332.
— Die eucharistischen Wunder des Mittelalters. Breslauer Studien z. hist. Theologie N. F. 4. Breslau 1938.
— Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters. Breslauer Studien z. hist. Theologie 23 (1932).

— Die Kommunion an den letzten drei Kartagen. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. X (1930) Münster 1931. 56—76.
— Die Kommunionandacht im Mittelalter. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft XIII (1933), Münster 1935. 45—64.
— Mittelalterliche Kommunionriten. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft XV (1935), Münster 1941. 23—66.

Caussa Helvetica Orthodoxae Fidei. Disputatio Helveticorum in Baden Superiori, Coram Duodecim cantonum oratoribus et nuntiis pro sanctae fidei catholicae veritate, et divinarum literarum defensione, habita contra Martini Lutheri, Ulrichi Zwinglii et Oecolampadij perversa et famosa dogmata. Luzern 1528.

Chrysostomus. Tomus primus Operum Jo. Chrysostomi Constantinopolitani. Homilias complectens LXXXIV Quarum octo priores Anianus ad Honorontium e Graeco vertit. Reliquas Georgius Trapezontius latinitate donavit. Am Ende: Basileae apud Jo. Frobenium Mense Julio Anno 1517. 5 Bde. (Der Titel der anderen Bände entsprechend.)

Cochläus, Joh., Glos und Comment Doc. Johannes Dobnëck Cochläus von Wendelstein uff CLIIII Articklen gezogen uss einem Sermon Doc. mar. Luterss von der heiligen mess und nüem Testament (1523).
— Glos und Comment auff den XIII. Artickel von rechtem Messhalten wider Luterische zwispaltung Joannes Dobneck Cochläus von Wendelstein. Am Ende: Gedruck in iar 1523.
— Von der heyligen Mess und Priesterweyhe. Christlicher bericht D. Jo. Cocleus. Leipzig 1524.
— Canones Apostolorum, veterum conciliorum constitutiones, decreta pontificia antiquiora de primatu Romanae Ecclesiae ex tribus vetustissimis exemplaribus transcripta, Mainz 1525.

Constant, G., Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Etude sur les debuts de la Réforme catholique en Allemagne 1548—1621. Bibliothèque des Ecoles francaises d'Athènes et de Rome. 2 Bde. Paris 1923.

Cyprian, Opera Divi Caecilii Cypriani Episcopi Cartageniensis, ab innumeris mendis expurgata adiectis nonnullis libellis ex vetustissimis exemplaribus, quae falso videbantur inscripta una cum annotatiunculis. Atque haec omnia nobis praestitit ingenti labore suo Erasmus Roterdamus vir iuvandis optimis studiis natus. Basel 1520.

Damascenus, Johannes, Theologia Damasceni quatuor libris explicata. Paris 1512. Übersetz. v. Faber Stapulensis, hrsg. v. Clichtovaeus.

Dausend, Hugo, Die Brüder dürfen in ihren Niederlassungen täglich nur eine Messe lesen. Eine Weisung des hl. Franz nach deutschen Erklärern. In: Franziskanische Studien 13 (1926) 207—212.

Diekamp, Franz, Kath. Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Bd. 3, 7. u. 8. Aufl. Münster 1937.

Dölger, Fr. Josef, Ichthys II, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Münster 1922.

Eck, Johannes, Asseritur hic invictissimi Angliae regis liber de sacramentis, a calumniis et impietatibus Ludderi, Johanne Eckio autore. Ad fidei catholicae defensionem et inclytissimi Angliae regis honorem. Am Ende: Rom 1523.
— Enchiridion locorum communium Joannis Eckii, adversus Martinum Lutherum et asseclas eius. Interiecta sunt nova quaedam, hactenus impressa nunquam. Antwerpen 1535. Erstausgabe: Landshut April 1525. (= Ench. I).
— Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae. Joan. Eckio authore. Author iam octavo recognovit, et pluribus locis illustravit (1541). Am Ende: Ingolstadii in officina Alexandri Weissenhorn. (= Ench).
— Enchiridion locorum communium. Einred und Gegenwürf der Sectischen wider die Catholische Religion. Und wie entgegen ein Catholischer Christ denselbigen stattlich begegnen und sie ablaynen künde. Durch weyland den Ehrwürdigen unnd Hochgelehrten Herrn Johann von Eck, der hailigen schrifft Doctorn etc. beschriben und jetzo newlich wider übersehen, gebessert unnd an vilen orten gemehrt. Allein Gott die Ehr. Anno 1565. Am Ende: Getruckt zu Ingolstat bey Alexander und Samuel Weissenhorn.
— Die falsch, onwarhaftig, Verfurisch Leer Ulrich zwingli von Zurch, durch Doctor Johan Ecken außzogen, ψευδολογια Zuuinglii. Gedruckt zu Ingolstat am fumfften tag des Mayn im Jahr 1526.
— Ad invictissimum Poloniae regem Sigismundum, de sacrificio missae contra Lutheranos, libri tres. Johanne Eckio authore. Anno MDXXVI, Mense Octobri. Am Ende: Coloniae 1526. (= Sa).
— Christenliche Außlegung der Evangelienn vonn der zeit, durch das gantz Jar nach gemainem verstand der Kirchen unnd heiligen vätter von der selbigen angenommen . . . . . Der Erste Tail vom Advent biß Ostern. Gedruckt zu Ingelstat 1530. (= Pr 1).
— Der Ander Tail Christenlicher predig über die Evangelien vonn Ostern bis auff den Advent mit sampt etlichen andern nutzlichen materien vom gebeet, allmusen, und gehorsam etc. zu wolfart Christenlicher Kirchen gemacht. Ingolstadt 1530. (= Pr 2).
— Der Drit Thail Christenlicher Predigten an den Hohen Festen und Hochzeytlichen tagen der Hayligen durch das ganntz Jar nach gebrauch Christenlicher Kirchen zu gutt und nutz den Frommen Alten Christen durch Johan von Eck . . . . . Augsburg 1533, Erstausgabe 1531. (= Pr 3).
— Der viert tail Christenlicher Predigen von den siben H. Sacramenten nach außweysung Christlicher Kirchen und grund Byblischer gschrifft . . . . Augsburg 1534. (= Pr 4).
— Der Fünft und letst Tail Christenlicher Predig von den Zehn Gebotten, wie die zu halten, und wie die übertretten werden . . . . Ingolstadt 1539. (= Pr 5).
— Homiliarum doctissimi viri J. D. Joannis Eckij, unicae hoc seculo Christianismi adversum quoscumque haereticorum insultus columnae, Tomus IIII, peculiariter agens de septem catholicae ecclesiae Sacramentis. Coloniae . . . anno Christi nati 1538. (= H).
— Repulsio Articulorum Zuuinglij Caes. Maiestati oblatorum, Johanne Eckio authore Sub Reverendissimi Patris et amplissimi principis. D. Erhardi S. R. E. Cardinalis ac Leodien Episcopi Patrocinio 1530.
— Christenliche underricht Mit grund der gschrifft widder die Angemaßten setzer und angeber, vermainter Newer Kirchen Ordnung. Jüngst in der obern Marggrafschafft und Nürnberger gebiet. Im tausent fünffhundert und drey unnd dreyssigisten Jar, Außgangen . . . Ingolstadt 1533.
— Schutz red. Kindtlicher unschuld wider den Catechisten Andre Hosander, unnd sein schmach büchlin, durch doctor Johann Ecken zu Ingoldstat. An ain Erbern weisen Burgermaister und Rath der loblichen weitberümpten statt Nurmberg. 1540. Am Ende: Anno gratie MDXXXIX die 18 Dezember in Aichstet.

— Auctarium Eckii ad Enchiridion de privatis missis. Am Ende: Ingolstadij 4. Aprilis 1541.
— Apologia Pro Reverendis et illustris. principibus catholicis, ac aliis ordinibus imperii adversus mucores et calumnias Buceri, super actis comitiorum Ratisponae . . . . Coloniae . . . 1542. Mense Maio.
— Epistola de Ratione studiorum suorum (1538). Hrsg. von Johannes Metzler S. J. In: CC 2. Münster 1921.
— Explanatio Psalmi vigesimi (1538). Hrsg. von Bernh. Walde. In: CC 13. Münster 1928.
— Vier deutsche Schriften gegen Martin Luther, den Bürgermeister und Rath von Konstanz, Ambrosius Blarer und Konrad Sam. Hrsg. von Karl Meisen u. Friedr. Zoepfl. In: CC 14. Münster 1929.
— Tres orationes funebres in exequiis Joannis Eckii habitae. Accesserunt aliquot epitaphia in Eckii obitum scripta et catalogus lucubrationum eiusdem (1543). Nach den Originaldrucken mit biobibliographischer Einleitung, einer Untersuchung der Berichte über Ecks Tod und einem Verzeichnis seiner Schriften. Hrsg. von J. Metzler. In: CC 16. Münster 1930.
Herre Gott, thu unß auff die thür des wortß zu reden die haimlichkeit Christi. Amen . . . . Handschrift der Univ. Bibl. in München 2 Cod. ms. 125.
Emser, Hieronymus, Missae christianorum Contra Luteranam missandi formulam Assertio. Dresden 1524.
— Canonis Missae contra Huldricum Zuinglium, Defensio. Dresden 1524.
Enders, Ludwig, Luther und Emser. Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521. 2 Bde. Halle 1889/92. Neudrucke deutscher Literaturwerke Nr. 83—84 u. 96—98.
Faber, Stapulensis, Jakobus, Commentarii Iniatorii in quatuor evangelica. Basel 1523.
Falk, Fr., Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (†491—1518). Freiburg 1904. (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Hrsg. von L. Pastor, Bd. IV, Heft 3.
Felder, Hilarin, Die Ideale des hl. Franziskus. Paderborn 1941, 5. Aufl.
Fendt, Leonhardt, Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts. Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 6. München 1923.
Ficker, Johannes, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und Geschichte. Leipzig 1891.
Franz, Adolf, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. Freiburg 1902.
Friedensburg, Walter, Dr. Johann Ecks Denkschriften zur deutschen Kirchenreformation 1523. Aus vatikanischen Handschriften. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 2 (1895/96) 159 — 196; 222—253.
— Beiträge zum Schriftwechsel der kath. Gelehrten Deutschlands im Ref.-Zeitalter. V. Dr. Joh. Eck. In: Z K G 19 (1899) 211—264; 473—485.
Funk-Diekamp, Patres Apostolici, Bd. 1². Tübingen 1901; Bd. 2³. Tübingen 1913.
Galatinus, Petrus, Opus de arcanis catholicae veritatis . . . contra obstinatam Iudeorum perfidiam . . . . Basel 1561. Erstausgabe: Ortona 1518.
Gaudel, A., Le sacrifice de la Messe dans l'Eglise latine du IV. siècle jusqu' à la veille de la reforme. In: Dict. Théol. Cath. X, 1070, Paris 1928.

Grass, Hans, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe Bd. 47. Gütersloh 1940.
Greving, Jos., Johann Eck als junger Gelehrter. Eine literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514 (= RST 1). Münster 1906.
— Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt. Ein Beitrag zur Kenntnis der pfarrkirchlichen Verhältnisse im sechzehnten Jahrhundert (= RST 4—5). Münster 1906.
Grosche, Robert, Pilgernde Kirche. Freiburg 1938.
Gußmann, Wilhelm, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses. Bd. 2 D. Joh. Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530. Cassel 1930.
Harnack, Adolf, v., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. 4. Aufl. Tübingen 1909/10.
Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles d'après documents originaux. 16 Bde. Paris 1907 ff.
Heldwein, Johannes, Die Klöster Bayerns am Ausgang des Mittelalters. München 1903.
Heinrich VIII., Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum aedita ab invictissimo Angliae et Franciae Rege et Do. Hyberniae Henrico eius nomine octavo (1523 o. Ort). Erstausgabe 1521.
Hermann, Rudolf, Thomas Müntzers „deutsch evangelische Messe" Allstedt 1524 verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523—1526. In: Zeitschr. des Vereins für Ref. Gesch. in der Provinz Sachsen IX (1912).
Hirsch, E. und H. Rückert, Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift. Berlin und Leipzig 1929.
Hurter, Hugo, Nomenclator literarius theologiae catholicae. 3. ed. 5 Bde. Oeniponte 1903—1913; 4. ed. Bd. 1 ibid. 1926.
Jaffé, Philippus, Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198, 2 Bde. 2. Aufl. von W. Wattenbach. Leipzig 1885/88.
Jedin, Hubert, Des Johannes Cochläus Streitschrift „De libero arbitrio hominis" (1525). Breslauer Studien zur hist. Theologie IX. Breslau 1927.
— Girolamo Seripando, Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts. 1. Bd. Werdezeit und erster Schaffenstag. 2. Bd. Vollendung. Untersuchungen und Texte. Cassiacum Bd. III. Würzburg 1937.
Justinianus, Aug., Episcopus Nebiensis, Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, et Caldaeum cum tribus Latinis interpretationibus et Glossis. Genua 1516.
Knolle, Th., Luthers deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre. In: Lutherjahrbuch X. München 1928. 170—203.
Köhler, Walther, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. Bd. 1: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd. VI. Leipzig 1924.
Laemmer, Hugo, Die Vortridentinisch-Katholische Theologie des Reformationszeitalters. Aus den Quellen dargestellt. Berlin 1858.
Lang, Albert, Die „loci theologici" des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Münchener Studien zur hist. Theologie 6. München 1925.

MASURE Eugène .. Le Sacrifice du Chef. Paris, Beauchesne, 19

Lepin, M., L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu' à nos jours. Paris 1926.

Lortz, Joseph, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde. 1. Bd. Voraussetzungen. Aufbruch. Erste Entscheidung. 2. Bd. Ausbau der Fronten. Unionsversuche. Ergebnis. 2. Aufl. Freiburg 1940.

— Die Leipziger Disputation 1519. In: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 3 (1926) 12—37.

Mensing, Johannes, Von dem Testament Christi unsers Herren und Seligmachers. Dem hochlöblichen Adell ym land tzu Sachsen sampt allen Christglebigen Teuscher Nation tzugutt geschriben und aussgangen bewerst mit Göttlicher schrifft tröstlich tzu lesen. Doktor Johann Mensingk. 1526.

Merk, Josef, Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meßstipendiums. Stuttgart 1928.

— Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Zugleich ein Beitrag zum mittelalterlichen Opferwesen. Teil I. Stuttgart 1926.

Messerschmid, Felix, Liturgie und Gemeinde. Grundsätzliches zu Sinn und Werk der volksliturgischen Aufgabe. Würzburg 1939.

Metzler, Joh., Johannes Eck. Epistola de ratione studiorum suorum (1538). Erasmus Wolph, De obitu Joan Eckii adversus calumniam Viti Theodorici (1543) (— CC 2.) Münster 1921.

— Tres Orationes funebres in exequiis Joannis Eckii habitae Accesserünt aliquot epitaphia in Eckii obitum scripta et catalogus lucubrationum eiusdem (1543). Nach den Originaldrucken mit biobibliographischer Einleitung, einer Untersuchung der Berichte über Ecks Tod und einem Verzeichnis seiner Schriften. (= CC 16) Münster 1930.

Mosen, Paul, Hieronymus Emser, der Vorkämpfer Roms gegen die Reformation. Halle 1890. Leipziger Dissertation.

Mombritius, Boninus, Sanctuarium seu vitae Sanctorum. Novam hanc editionem curaverunt Duo Monachi solesmenses. Paris 1910.

Müller, Otfried, Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner. Bartholomäus Arnoldi v. Usingen und Kaspar Schatzgeyer über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe. Breslauer Studien zur hist. Theologie N. F. Bd. VIII. Breslau 1940. Vgl. die wichtige Besprechung von Valens Heynck O. F. M. in Franziskanische Studien, 28 (1941) Heft 3, 4.

Muralt, Leonhard, v., Die Badener Disputation 1526. Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte III. Leipzig 1926.

Murner, Thomas, Ein christliche und briederliche Ermanung zu dem hochgelerten Doktor Martino Luter Augustiner orden zu Wittenberg . . . (1520). Neudruck in: Thomas Murner, Deutsche Schriften, Bd. 6 (Thomas Murner, Kleine Schriften Bd. 3) Berlin 1927. Hrsg. v. Wolfgang Pfeiffer-Belli.

Oehler, Fr., Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia opera 3 Bde. Leipzig 1853 ff.

Pastor, Ludwig, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. Aus den Quellen dargestellt. Freiburg 1879

Paulus, Nikolaus, Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Freiburg 1898 (= Straßburger Theologische Studien Bd. III, H. 1).

Pinsk, Johannes, Die Missa sicca. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft IV. Münster 1924. 90—118.

Polman, Pontien, Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation. Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 4. Münster 1931.

— L'Elément Historique dans la controverse religieuse du XVI. Siècle. Gembloux 1932. (Universitas Catholica Lovanensis Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica Ser. II, Bd 23)

Porchetus, Salvaticus, Victoria Porcheti adversus impios Hebraeos . . . Ex recognitione Aug. Justiani . . . Episcopi Nebiensis. Paris 1520.

Poschmann, B., „Mysteriengegenwart" im Lichte des hl. Thomas. In: Tüb. Theol. Quartalschrift 116 (1935). 58—116.

Renz, Franz, Die Geschichte des Messopfer-Begriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers. 2 Bde. Freising 1901 f.

Rhegius, Urbanus, Opera Urbani Regii Latine Edita. Cum eius Vita ac Praefatione Ernesti Regii F. Nürnberg 1562. 2. Bd.: Monumentorum Urbani Regii Latina oratione conscriptorum. Pars altera complectens scripta.

Rivière, J., La Messe durant la période de la Réforme et du concile de Trente. In: Dict. Theol. Cath. X, 1085—1142. Paris 1928.

Rohner, Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Thomas, In: Divus Thomas III. Serie 2. Freiburg/Schw. 385—410.

Schatzgeyer, Kaspar, Scrutinium divinae Scripturae, pro conciliatione dissidentium dogmatum. Basel 1522.
Neudruck hrsg. von Ulrich Schmidt (= CC 5) Münster 1922

— Replica contra periculosa scripta post Scrutinium divine scripture iam pridem emissum emanata. Augsburg 1522.

— Tractatus de Missa. Tübingen 1525.

— Von dem hayligisten Opffer der Mess . . . Das ist von der Consekrierung, Opferung und Empfangung des hochwirdigsten Fronleychnams Christi . . . 1525.

— Vom Hochwirdigisten Sacrament des zartten fronleichnams Christi. München 1525.

— Abwaschung des unflats so Andreas Osiander dem Gaspar Schatzger in sein antlitz gespiehen hat: Begreift in ir zwo materi die erst von unsers lieben herrn Testament die ander von dem opffer der mess . . . 1525 in der fürstlichen Stadt München.

— Ein gietliche und freuntliche antwort und untterricht. München 1526.

— Omnia Opera . . . Gasparis Schatzgeri. Ingolstadt 1543.

Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik Bd. III, 2 München 1941.

Schubert, Hans, v. Die älteste evangelische Gottesdienstordnung in Nürnberg. Monatsschrift f. Gottesdienst und kirchliche Kunst I (1897) 276 ff.; 316 ff. 349 ff.

— Nachträgliches zur Nürnberger Gottesdienstordnung. In: Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst I (1897) 402 ff.

Schulz, Thomas Müntzers liturgische Bestrebungen. In: Zeitschr. f. Kirch.-Gesch. N. F. X (1928).

Seeberg, Erich, Grundzüge der Theologie Luthers. Stuttgart 1940.

Seeberg, Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, 1. Die Lehre Luthers. Leipzig 1933.

Sehling, Emil, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. 1. Abt. Sachsen und Thüringen nebst angrenzenden Gebieten. Leipzig 1902.

Simon, Paul, Geschichte der Reformation als ökumenische Aufgabe. In: Hochland 37. (München 1939/40) H. 11, 425—435.

Smend, Julius, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe. Göttingen 1896.

— Kelchspendung und Kelchversagung in der abendländischen Kirche. Göttingen 1898.

— Die älteste Straßburger deutsche Messe. In: Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchliche Kunst I (1897) 4—8.

Söhngen, Gottlieb, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie 4. 2. Aufl. Bonn 1940.

Sommerlath, Ernst, Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/29. Leipzig 1930.

Spahn, Martin, Johannes Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung. Berlin 1898.

Staehelin, R., Huldreich Zwingli. Sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt. 2 Bde. Basel 1895/1897.

Stählin, Wilhelm, Vom göttlichen Geheimnis, Kirche im Aufbau 4. Kassel 1936.

Strickler, Johannes, Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraum von 1521–1528. Der amtlichen Abschiedssammlung Bd. IV, Abt. 1a. Brugg 1873.

X Surgant, Joh. Ulrich: Manuale curatorum predicandi prebens modum: tam latino quam vulgari sermone practice illuminatum: cum cartis aliis ad curam animarum pertinentibus: Omnibus curatis tam conducibile quam salubre. Am Ende: 1506.

Taille, de la, M., Coena et passio in theologia apologetica, In: Gregorianum IX. (Rom 1928) 184 ff.
À propos d'un Livre sur la Cène, In: Gregorianum XI. (Rom 1930). 251 ff.

Thalhofer, Val., Vom Pronaus, speziell von den an die Pfarrpredigt sich anschließendenden Gebeten und Verkündigungen. In: Theol. praktische Quartalschrift 38 (Linz 1885). 25—42.

Thomas v. Aquin, Summa theologica. Die deutsche Thomasausgabe. 2. Aufl. Salzburg 1933 ff.

Tertullian, Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani inter Latinos ecclesiae scriptores primi . . . per Beatum Rhenanum Salestadiensem e tenebris eruto atque a situ pro virili vindicta adiectis singolorum librorum argumentis et aliculi coniecturis quibus vetustissimus autor nonnihil illustratur. Basel 1521.

Uhlhorn, G., Urbanus Rhegius. Elberfeld 1861.

Vogelsang, E., Luthers Hebräerbrief-Vorlesung von 1517/1518. Deutsche Übersetz. v. E. Vogelsang. Berlin u. Leipzig 1930.

Vonier, Ansgar, Das Geheimnis des eucharistischen Opfers. Übersetz. v. Paul Schneider. Berlin 1929.

Walde, Bernh., Johannes Eck, Explanatio psalmi vigesimi (1538) (= CC 13) Münster 1928.

Werner, Karl, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. 5 Bde. Schaffhausen 1861/67.

Wiedemann, Theodor, Dr. Johann Eck, Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt. Eine Monographie. Regensburg 1865.

Wühr, Willi, Volk und Sprache. In: Gelbe Hefte 15 (1938/39) 425 ff.

Zwingli, Huldreich, Sämtliche Werke. Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich hrsg. v. Prof. Dr. E. Egli, Dr. Georg Finsler, Prof. D. Dr. Walther Köhler, D. Fritz Blanke, Dr. Leonhardt v. Muralt.
Bisher 11 Bde. Bd. 1 Berlin 1905; Bd 2 ff. Leipzig 1908—1935 (= CR 88—99).

x D. Roth, Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Joh. Ulrich Surgant, Basel u. Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1956, 198 S. (HJ 78 [1959] 236 f.)

I. Kapitel

§ 1 Aufgabe und Methode dieser Arbeit im Rahmen der Erforschung der Kontroverstheologie der vortridentinischen Zeit.

Wir machen immer wieder die manchmal schmerzliche, oft aber auch ermutigende Erfahrung, daß die Ereignisse, die, wie wir uns ausdrücken, in die Geschichte eingegangen sind, am Geschehen unserer Tage noch teilhaben. Sie sind also viel weniger abgeschlossen, als wir gemeinhin meinen, und ruhen nicht vollkommen in sich selbst. Deshalb haben sie auch ihre endgültige Sinnerfüllung oder Verfehlung noch nicht gefunden. Sonst wäre ja die Geschichtswissenschaft ein Umgang mit Starrem und Totem, also Unfruchtbarem. Dann reichte die Geschichte zu nichts anderem, als zu einem großen Arsenal für Beispiele menschlichen Handelns und Verhaltens.

Das Geschehen vergangener Zeiten ist zunächst deshalb noch nicht abgeschlossen, weil seine Wirksamkeit fortdauert; weil es auf das Geschehen unserer Zeit Einfluß nimmt. Nicht nur insofern als die früheren Ereignisse alle irgendwie in der Ursachenreihe stehen, die unsere Zeit mitbedingt, etwa als Glieder einer langen Kette, die im Heute endet. Wenn ihre Wirksamkeit darauf beschränkt wäre, dann würden frühere Zeiten nur durch die Vermittlung der uns nächststehenden mit uns verbunden sein und auf unser Schicksal Einfluß nehmen können. Das ist aber nicht der Fall. Jede Zeit ist uns in ihrem eigentlichen Inhalt — er reicht über das Episodische wesentlich hinaus — unmittelbar und irgendwie gleichzeitig, sie hat für uns Bedeutung und kann sie jeden Tag in höherem Maße bekommen. Das unterscheidet die Geschichte von allem Naturgeschehen, daß sie, wie sie begründet ist in der menschlichen Freiheit, auch teilnimmt an der relativen Überzeitlichkeit des Menschen.

Aber die Vergangenheit wirkt nicht nur auf die Gegenwart, sie erfährt auch vielfach hier erst ihre Erfüllung oder wenigstens eine Sinnanreicherung. Für eine christliche Geschichtsbetrachtung müßte ein solcher Gedankengang geläufig sein. Sie weiß, daß alles Geschehen vor Christus in ihm erst seine Erfüllung fand, die aber in ihrer letzten Tragweite auch wieder erst bei seiner Wiederkunft offenbar werden wird, mit der alle Geschichte ihren Abschluß und ihre Erfüllung findet. Kirchengeschichte als Geschichte des fortlebenden Christus nimmt in noch höherem Maße

an dieser Überzeitlichkeit teil, weshalb die Kirche auch weitgehender an ihrer Geschichte trägt und von ihr getragen wird, aber auch viel weniger als eine irdische Gemeinschaft von ihrer Geschichte absehen und sich von ihr distanzieren kann.

Was für alle Epochen der Geschichte seine Geltung hat, das gilt bis heute in höherem Maße von der Reformation. Das ist nicht weiter verwunderlich. Wir brauchen nur daran zu denken, daß ein großer Teil der Christenheit in der Reformation ihre Eigenart und ihren Eigenstand bekommen hat und in ihr als dem Ausgangspunkt auch immer irgendwie das Ziel ihrer Selbstbesinnung erblickt, daß weiter die Christenheit überhaupt seit dieser Zeit an der unglückseligen Spaltung zu tragen hat, die für sie Quelle immer neuen religiösen, kulturellen und politischen Unheils wird. Es erübrigt sich damit, die Beschäftigung mit der Kontroverstheologie dieser Zeit zu rechtfertigen.

Aber die Tatsache der besonderen Zeitnähe der Reformation bringt auch Gefahren mit sich, die nur durch ein genaueres Studium der Theologie und im besonderen der bis heute vernachlässigten katholischen Theologie dieser Zeit überwunden werden können. Die Aktualität der Reformation verführt nämlich immer wieder dazu, sie aus ihrer geschichtlichen Bedingtheit im 16. Jahrhundert herauszulösen, was notwendig zu Fehldeutungen führen muß. Die Protestanten vergessen zu leicht, daß die reformatorische Kritik Luthers sich nicht gegen den Katholizismus der Hochscholastik oder der nachtridentinischen Zeit richtete sondern gegen den des 16. Jahrhunderts, daß also seine Kritik und die aus ihr sich herleitenden Thesen nicht ohne weiteres auch gegen den Katholizismus der Gegenwart aufrecht erhalten werden können. Zum mindesten müßte mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß mit dem Fortfall der zeitbedingten Ansatzpunkte für die Kritik diese selbst gegenstandslos geworden ist. Die Katholiken machen vielfach denselben Fehler in anderer Richtung, oder sie haben ihn wenigstens bis vor kurzer Zeit gemacht, indem sie Luther im Lichte der katholischen Lehre beurteilten, wie diese durch das Tridentinum neu geklärt und gefestigt worden war, und nicht vor dem dunklen Horizont seiner Zeit, die eben weitgehend, vielmehr entscheidend, durch eine „theologische Unklarheit" (Lortz) gekennzeichnet ist. Eine solche Art der Betrachtung kommt leicht dahin, der Reformation jedes geschichtliche Recht abzustreiten, weil das, was sie als katholische Lehre bekämpft, gar nicht katholische Lehre ist. Danach kann das Bild, das Luther von der katholischen Lehre gibt, leicht als Produkt böswilliger Verzerrung, selbstgefälliger und eitler Dummheit oder krankhafter Streitsucht erscheinen. Die Reformation würde dabei jede Größe und geschichtliche Notwendigkeit verlieren und im Dunkel tiefer Sinnlosigkeit versinken.

Man darf also auch die Reformation — und gerade sie — nicht aus dem Rahmen der geschichtlichen Bedingtheit lösen; man muß sie vielmehr immer im Zusammenhang dieser bestimmten Situation, nämlich des beginnenden 16. Jahrhunderts sehen. Für die theologische Betrachtung dieser Zeit bedeutet das, daß man die Theologie Luthers und der anderen Reformatoren nur dann verstehen kann, wenn man eine richtige Vorstellung von der Theologie der Zeit hat. Damit ist aber gefordert, daß man die theologische Arbeit seiner Lehrer und seiner katholischen Zeitgenossen kennen muß. So haben wir schon einen, vielleicht den wichtigsten Gesichtspunkt genannt, nach dem das Studium der katholischen Kontroverstheologie zu betreiben ist.

Um das Anliegen und Ziel dieser Arbeit noch genauer herauszustellen, möchte ich darüber ausführlicher handeln. Wir können zwei Motive oder besser zwei Motivkreise unterscheiden, die uns zur Beschäftigung mit der Kontroverstheologie [1] der vortridentinischen Zeit veranlassen. Bei dem ersten leitet mehr das Interesse an dem Inhalt der theologischen Arbeit, an den einzelnen Lehren und Meinungen, die hier vorgetragen werden. Hierbei wird sich allerdings bald herausstellen, daß die eigentlich dogmengeschichtliche Bedeutung dieser theologischen Arbeit gering ist. Wenn nur das unsere Aufmerksamkeit verdiente, was sich hier an neuen, tiefen Gedanken oder wenigstens an neuen, wegweisenden Formulierungen findet, dann wären wir bald am Ende. Aber im Hinblick darauf, daß am Ende dieser Zeit das Tridentinum steht, bekommt auch das weniger Bedeutsame seine Wichtigkeit. Von hier aus ist zu fragen, wie weit die Formulierungen des Tridentinums in der Kontroverstheologie der vorausgehenden Jahrzehnte vorbereitet wurden [2]. Wenn wir eine solche Vorarbeit tatsächlich vorfinden, ist weiter zu fragen, ob sie auf schöpferischer Leistung beruht, ob also die gegebenen Antworten erarbeitet sind oder ob sie von der traditionellen Theologie übernommen wurden. Ließe sich dabei feststellen, daß im Ringen mit der Reformation Wahrheiten bewußt und lebendig wurden, die

[1] Wenn hier das Wort Theologie gebraucht wird, müssen wir im Auge behalten, daß von Theologie im strengen Sinne einer systematischen Darstellung der Glaubenslehre bei der Kontroverstheologie der vortridentinischen Zeit nicht gesprochen werden kann. Es handelt sich durchweg um Gelegenheitsschriften, die weder auf einem geschlossenen theologischen System beruhen, noch auf dem Wege zur Bildung eines solchen sind. Harnack hat das Zeitalter unmittelbar vor „dem Ausbruch der Reformation" ein untheologisches genannt, das mit einem „Überdruß an der Theologie" erfüllt gewesen sei. (Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. III, 4. Aufl. (Tübingen 1910) 672.

[2] „Wie haben die Gegner Luthers dem Tridentinum vorgearbeitet?" Jedin: Des Johannes Cochläus Streitschrift „de libero arbitrio hominis" (1525) S. 3.

vorher unbekannt oder wenigstens vergessen waren[3], dann würde das natürlich für eine Bewertung der Reformation von großer Bedeutung sein.

Aber nicht nur für die Entwicklung der katholischen Lehre ist die vortridentinische Kontroverstheologie wichtig sondern auch für die Erfassung des Werkes Luthers und seiner Stellung in der Zeit. Denn sie ist ja ein Widerhall der in Luther laut gewordenen Wünsche und Forderungen. Hier können wir einigermaßen abmessen, wie Luthers Auftreten vor allem auf die katholisch bleibenden Elemente der Zeit gewirkt hat, und ablesen, in welchem Maße damals die Unerhörtheit seines Beginnens erfaßt wurde bzw. der Zeit langsam zum Bewußtsein kam[4]. So wenig ich diese Gesichtspunkte für unwichtig und unfruchtbar halte, sehe ich in ihnen doch die Bedeutung der Beschäftigung mit den Arbeiten der vortridentinischen Gegner Luthers noch nicht erschöpft.

Damit kommen wir zu dem zweiten Kreis von Fragen, die uns an die Kontroverstheologie heranführen. Hier liegt der Hauptgesichtspunkt und die Grundfrage der vorliegenden Arbeit. Dabei steht nicht das Inhaltliche, die von den betreffenden Theologen jeweils vorgetragene Lehre im Vordergrund des Interesses sondern die geistige und vor allem religiöse Haltung und Verfassung der Menschen, die diese Lehre vorgetragen haben, und der Zeit, in der sie vorgetragen wurden. Nicht die Theologie selbst ist das letzte Ziel unserer Untersuchung sondern die Glaubenshaltung und das Glaubensbewußtsein, in denen sie wurzelt und deren Ausdruck sie, wenn auch in bestimmten Grenzen, ist.

Wir stehen doch immer wieder neu vor der Frage, wie es möglich war, daß die Reformation so schnell sich ausbreitete und daß die Einrichtungen, die gestern noch selbstverständlich waren, ja für heilsnotwendig gehalten wurden, heute ebenso selbstverständlich als Teufelswerk und Götzendienst aufgegeben wurden. Wir sind einfach gezwungen, nach einer Erklärung zu suchen für die Tatsache, daß eine Institution wie die Messe, die im Spätmittelalter eine so große Bedeutung, wenigstens für das äußere religiöse Leben gehabt hatte, in so verhältnismäßig kurzer Zeit weitgehend abgeschafft werden konnte. Nicht das muß uns am meisten zu denken geben, daß damals Menschen auftraten, die die Abschaffung der Messe mit letzter Unerbittlichkeit betrieben,

[3] Vgl. die Stellungnahme Schatzgeyers s. u. S. 11, Anm. 10.

[4] Jedin nimmt gerade diesen Gesichtspunkt besonders wichtig. Vgl. a. a. O. S. 2 „. . . ihren geschichtlichen Wert erhalten ihre theologischen Anschauungen dadurch, daß sie das Echo sind des großen Rufers im Streite . . . Mit diesem steten Blick auf den Reformator ist der erste Orientierungspunkt für die Erforschung der vortridentinischen Theologie gegeben."

und zwar auch aus religiösem Ernst und religiöser Verantwortung heraus, weil sie nämlich die Messe für den Ausbund alles Götzendienstes hielten, weil sie der Überzeugung waren, „daß jetzt in der Christenzeit mehr Abgötterei durch die Messen geschehe als je geschehen sei unter den Juden"[5], viel auffälliger ist, daß es ihnen gelang, ihre Zeitgenossen so schnell von dieser Auffassung zu überzeugen, obwohl diese Ansicht ein Bruch mit der ganzen bisher herrschenden Praxis des öffentlichen kultischen Lebens war. Sicher ist hierbei auch der Anteil der bloß äußeren politischen Gewalt nicht gering anzusetzen. Wir brauchen nur daran zu denken, daß unmittelbar vor der Durchführung des Verbotes der Messe durch den Rat der Stadt Zürich ein großer Teil der Bevölkerung noch einmal zur Kommunion ging und so die letzte Möglichkeit zur Teilnahme an der Messe und der Kommunion in der alten Weise ausnutzte[6]. Längst nicht in jedem Fall darf daraus, daß etwas faktisch zu bestehen aufhörte und abgeschafft wurde, geschlossen werden, daß es nicht mehr lebendig war. Und doch vermag der Hinweis auf äußeren Zwang den Sachverhalt nicht hinreichend zu erklären. Sind wir deshalb aber zu dem Schluß berechtigt: „Nie hätten die Reformatoren Europa zur Flucht vor der Messe gebracht, wenn nicht dieses Europa zum größten Teil der Messe überdrüssig oder doch müde gewesen wäre, d. h. inner-

[5] Luther: „Ein Sermon vom N. T." 1520) WA 6, 363.

[6] Gerold Edlibach († 1530) teilt in seiner Chronik mit (abgedruckt in „Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich Bd. IV, Zürich 1846) „Alss die leste mess und passion gesungen wurdemt Uff mitwuchen ward die leste mess und passion Zurich gesungen und gienge die mess gar hin und ab etc. . . . . . Item ess liessend sich in derselben zitt uff den tag fil man und wiber versächen mit dem heligen sacriment nach dem alten bruch wie uor, dan ess klein und gross rätt uff dies jar nach glassen hattend den priestern die lüt zü uersechen dero uil warent etc." (S. 273).

Auch für das folgende Jahr weiß er ähnliches zu berichten: „Item es sind ouch in diesem obgemelten jar (1526) gar uil fromer ersamer lütten von man und frowen uon kleinen und grossen rätten und von der gmeind von Zürich einer gan Einsidlen der ander gan Zug etlichen gan Baden Wettingen Schlieren und gan Far und andere ortt und end. und habend sich da mit dem helgen sackrement lassen uerrichten und versächen nach dem allten bruch uff den hochen donstag und dz ist nun von Zürich verbotten an ein büss dz der jrren niemen je kein kilchen gan sölt darinne mess hatt und dos allten glöben noch sige". (S. 278).

Bernhard Wyss erwähnt in seiner Chronik (hsg. v. Georg Finsler. Quellen z. schweizerischen Ref.-Gesch. I. Basel 1901) ebenfalls, daß es in Zürich noch eine Anzahl Katholiken gab, die die alte Messe wünschten: „Nun sind uf dise zit ettlich so gotloß gsin, di diese vereinbarung und söllichen tisch Gottes verachtend, den nit annamend sonder woltent in ir alten verwürten gwonheit bliben und sich uf die lang gewärt form berichten lassen. Das liess man diß mal um fridens willen ouch nach, aber iren warend nit vil. Dieselbigen hettend gern gesehen, daß man inen ein eigne kilchen verordnet hette darin si mäß hieltind und sich

lich längst der Messe abgewandt"?[7] Zum mindesten haben wir zunächst mit der Möglichkeit zu rechnen (und wir werden deshalb die Theologie und die Predigtliteratur, die sich der Verteidigung der Messe angenommen hat, daraufhin untersuchen), daß die verteidigten Wahrheiten und Einrichtungen noch wirklicher Besitz waren. Wir müssen umgekehrt natürlich genau so fragen, ob sie nur noch gewußt waren und von außen her verteidigt wurden. Ich bin damit nicht der Auffassung, daß durch die theologische Wissenschaft selbst die Irrlehre hätte überwunden werden können und müssen. Der Irrtum kann nur überwunden werden durch die innere religiöse Kraft und das in ihr begründete religiöse Leben. Aber wir dürfen doch das theologische Werk und die Predigten einer Zeit repräsentativ nehmen für das Glaubensbewußtsein und die Glaubenssubstanz dieser Zeit überhaupt. Wohl gilt der Grundsatz: Die Beweiskraft einer theologischen Wahrheit folgt nicht „aus inhaltlichen Gesichtspunkten, sondern aus der äußeren Tatsache ihrer Bezeugung, nicht der Inhalt entscheidet über ihren theologischen Charakter, sondern der Nachweis ihres Geoffenbartseins, nicht die innere Evidenz, sondern die äußere Autorität"[8]. Trotzdem wird es immer ein Gradmesser sein für die Lebendigkeit des Besitzes, ob es der Theologie gelingt, die bezeugten Wahrheiten im Zusammenhang darzustellen und ihre innere Beziehung zueinander aufzuzeigen. So wird die Kontroverstheologie für uns eine wertvolle Zeugin für die Frage nach der inneren religiösen Kraft, nach der Tiefe und Substanzhaltigkeit des Glaubensbewußtseins dieser Zeit. Deshalb interessieren uns auch (letztlich) weniger die einzelnen Wahrheiten als die Art, die Methoden und die Mittel, mit denen sie vertreten werden. Weiter fragen wir danach, welches Anliegen und Motiv den einzelnen Theologen treibt, für sie einzutreten, und

berichten liessind. Aber ein ersamer rat wolt dasselbig nit gstatten. Und zu jar um in der grossen wuchen und darvor fürend ettlich gen Baden, ettlich gen Einsidlen, ettlich gen Wettingen, ettlich gen Dietikon und ettlich gen Schliern und liessend sich da berichten uf die vorrigen form. Aber der gmein man was inen nit hold, darum, daß si sich also sündertend. Doch ließ manes uf dißmals um fridens willen aber beschechen."

[7] Leonhard Fendt: Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, München 1923 S. 2. Wenn im folgenden diese Arbeit öfter zitiert wird, so eigne ich mir nur das von ihr angeführte Material an; es soll damit nicht gesagt sein, daß ich ihre Grundansichten teile. Im Gegenteil, sie beruhen auf einer Konstruktion, die weder das Wesen des lutherischen noch des katholischen Gottesdienstes trifft. Vgl. die Kritik v. Adolf Allwohn in „Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube" Göttingen 1926 S. 27 u. von Knolle in „Luther" 1925 S. 91.

[8] Albert Lang: Die „loci theologici" des Melchior Cano u. die Methode des dogmatischen Beweises. München 1925 Münchener Studien zur histor. Theol. H. 6 S. 71.

welcher Standpunkt und welche geistige Haltung seine Verteidigung bestimmen. Ist der betr. Theologe bloßer Polemiker oder ist er innerlichst von der Wahrheit ergriffen, argumentiert er aus der Fülle lebendigen Glaubensbesitzes oder nur von der Peripherie her?

Wenn wir einen größeren Zeitraum im Schaffen eines Theologen überschauen können und sogar Werke über dasselbe Thema aus der Zeit vor und nach der Auseinandersetzung mit den Reformatoren besitzen, wie etwa bei den Werken des Jodokus Clichtoväus über die Messe[9], dann werden wir uns natürlich fragen, wie der Angriff der Reformatoren auf dessen Werk zurückgewirkt hat. Sollte sich dabei die Bemerkung Kaspar Schatzgeyers[10], des durch seine Tiefe und religiöse Kraft bedeutendsten katholischen deutschen Schriftstellers dieser Zeit, als wahr erweisen, daß nämlich „aus dem lutherischen Irrsal" sehr viele gute Früchte entsprungen sind, insofern die Katholiken gezwungen worden seien, die Heilige Schrift fleißiger zu lesen, zu erforschen und nach „rechtem Verstande" zu predigen, viel „unnütze Lernung" und periphere Dinge dagegen fallen zu lassen, mit andern Worten sich auf das Zentrale zu besinnen, so würde auch das wieder unser Urteil über die positive Bedeutung der Reformation wesentlich beeinflussen.

Wenn wir uns nach den bisher erläuterten Gesichtspunkten mit der Kontroverstheologie beschäftigen wollen, so wird das nicht gehen, ohne ihre Gegner, d. h. besonders Luther, dabei dauernd im Auge zu behalten, ihre Schriften heranzuziehen und auch in der Darstellung zu zitieren. Es genügt nicht, immer nur die Worte des einen Partners zu vernehmen und eventuell noch das, was dieser über die Antworten und Einwürfe des andern Partners mitteilt. So ist zu einem tieferen Verständnis einer kontroverstheologischen Schrift die Kenntnis der betr. gegnerischen Schrift notwendig. Zum mindesten muß man den Ansatz der Argumentation des Gegners kennen. Das gilt in besonderem Maße von der ersten Zeit der Auseinandersetzung, die uns hier beschäftigt, als der Streit noch ganz unmittelbar war und sozusagen jede Schrift eine oder eine Reihe gegnerischer Schriften im Auge hatte und ihrerseits wieder solche veranlaßte.

Nun hat man gegen diese Methode eingewandt, „es wäre ungerecht, die katholischen Gegner Luthers nur an dem Maßstab

[9] Elucidatorium ecclesiasticum ad officium ecclesiae . . . " (Paris 1516); „Propugnaculum ecclesiae adversus Lutheranos" (Paris 1526); dessen erster Teil die Messe behandelt. vgl. Franz, Messe i. M. 615 f.

[10] Abwaschung des unflats so Andreas Osiander dem Gaspar Schatzger in sein antlitz gespihen hat . . . 1525 in der fürstlichen Statt München . . . " A I b.

der bedeutenden Eigenschaften des Reformators zu messen“ [11]. Zu Zeiten gewaltiger Umwälzungen, die vom genialen Menschen vorwärts getrieben würden, erschienen die Gegenspieler erbärmlich klein. „Zu einer Zeit, da man sie nicht in das Licht eines großen Gegners hätte rücken können, wären viele dieser so schwach erscheinenden Verteidiger der Kirche ganz respektable Theologen oder Bischöfe gewesen [12].

Solche Mutmaßungen über das, was alles gewesen wäre, wenn dies und das nicht gekommen wäre, sind in der Geschichtsbetrachtung, die sich nun einmal mit dem Tatsächlichen beschäftigt, zum mindesten sehr gefährlich. Aber die hier ausgesprochene Vermutung ist außerdem tatsächlich unbedingt falsch. Denn die Mehrzahl der katholischen Kontroverstheologen wären nicht nur keine „respektablen Theologen“ geworden, sondern sie würden überhaupt nicht, oder wenigstens als Theologen nicht bekannt geworden sein. Sie sind vielfach erst durch die Auseinandersetzung mit der Reformation zu einer intensiveren Beschäftigung mit der Theologie gebracht worden. Sie waren vorher Humanisten und als solche Philologen und Schulmeister. Cochläus z. B. „war ein Gelehrter, welcher in philologischer Arbeit leibte und lebte und keine Freude außer ihr kannte“ [13]. Es bedeutete ein Opfer für ihn, in den Kampf einzugreifen, ein Opfer, das er brachte, weil ihm der katholische Glaube höher stand als die schönen Wissenschaften, wie er selbst auf dem Wormser Konzil sich äußerte. Er war kein Theologe „er war von Beruf ein Knabenerzieher und Altertümer herausgebender Philologe und nur aus Pflichtgefühl ein Gottesgelehrter“ [14]. Dasselbe gilt von Hieronymus Emser. Auch er sah sich vor die Aufgabe gestellt, einen theologischen Kampf zu führen, ohne Theologe zu sein [15]. Wie sein theologisches Werk ohne Luthers Auftreten ausgesehen hätte, davon können wir uns in etwa ein Bild machen, wenn wir bedenken, daß er vorher neben philologischen Arbeiten u. a. einen Dialog über die Sitte des Zutrinkens verfaßt hat [16] und Luther in Erfurt bei ihm eine Vorlesung hörte über die Komödie „Sergius“

11 Paul Simon: „Geschichte der Ref. als ökumenische Aufgabe“ in: Hochland 37 (1939/40) H. 11 S. 431.

12 Simon a.a.O. 431.

13 M. Spahn: Johannes Cochläus, Berlin 1898. S. 72.

14 Spahn a.a.O. S. 197. Vgl. Lortz a.a.O. 155: „Leider war er kein Theologe. Es ist offenbar alles andere als nebensächlich, daß gerade einem solchen Manne plötzlich, mitten im losbrechenden Sturm und die ganze Reformationszeit hindurch die Aufgabe zufiel, das theologische Steuer zu einem großen Teil zu lenken.“

15 Lortz a.a.O. 160.

16 „Dialogismus Hieronymus Emser de origine propinandi vulgo compotandi . . .“ Leipzig 1505; vgl. Paul Mosen: Hieronymus Emser der Vorkämpfer Roms gegen die Reformation (Halle 1890) Diss. Leipzig S. 60.

von Johannes Reuchlin [17]. Ähnlich steht es mit vielen anderen. Kaspar Schatzgeyer würde ohne die Reformation wohl niemals aus der klösterlichen Stille herausgetreten sein, er wäre dann ebenso unbekannt geblieben wie die meisten Guardiane von Franziskanerklöstern vor ihm und nach ihm auch.

Sicher erscheint der Mittelmäßige gegenüber dem überragend Großen in vieler Beziehung besonders, ja erbärmlich klein. Andererseits aber kann er in der Nähe des Großen auch über sich hinaus wachsen; er kann zu Leistungen hingerissen werden, zu denen er ohne diesen Anruf nicht fähig gewesen wäre. Wenn man schon Menschen und ihr Werk beurteilen will und muß, dann scheint es gerade recht und billig zu sein, sie nach den Maßstäben zu messen, die sich in ihrer Zeit selbst vorfinden und ihr Werk nach den Anforderungen und Möglichkeiten zu werten, die die betreffende Zeit stellt bezw. bietet. Schließlich bedeutet die Forderung, die katholischen Kontroverstheologen immer im Zusammenhang zu sehen mit ihren Gegnern und im Vergleich mit ihnen die geistige und vor allem religiöse Höhe einer Schrift zu erschließen, gar nicht einen ungewöhnlichen Maßstab anzulegen. Denn mag Luther ein ungewöhnlicher und genialer Mensch gewesen sein, die meisten anderen der protestantischen Theologen, etwa Martin Butzer und Urbanus Rhegius, sind es nicht gewesen. Letzterer ist sicher nicht so bedeutend wie sein Lehrer Johannes Eck. Um so bedenklicher wäre es für diesen, wenn bei einem Vergleich der Schrift „De sacrificio missae“ mit der Gegenschrift des Urbanus Rhegius letzterer den größeren religiösen Ernst und die stärkere theologische Kraft verriete.

Wohl aber wird man die ungleich schwierigere Lage der katholischen Kontroverstheologie gegenüber den Protestanten immer im Auge behalten müssen. Diese ist zunächst darin begründet, daß der Verteidiger des Überkommenen es überhaupt schwerer hat als der Revolutionär. Dieser hat nicht nur die Initiative, er kämpft auch unbelastet von der Rücksicht auf das Vergangene. Er setzt gleichsam einen neuen Anfang und läßt von der Vergangenheit nur das gelten, ‚was ihm paßt‘, während er über das andere Gericht hält und von hier wieder neue Impulse für seinen Kampf erhält. Der Verteidiger dagegen hat zu tragen an der Last der Geschichte und wird verantwortlich gemacht für die Fehler der Vergangenheit. Er kann nicht Lehren aufstellen und Einrichtungen schaffen, wie es ihm seine Begeisterung und sein Idealismus eingeben, sondern er ist vorbestimmt durch das, was er vorfindet, und wird sich oft in die Lage versetzt sehen, Lehren verteidigen zu müssen, die entweder ihm selbst vielleicht im Augenblick

17 Vgl. Mosen a.a.O. S. 14.

nicht viel bedeuten oder deren tieferer innerer Sinn ihm noch nicht aufgegangen ist.

Wir brauchen nur daran zu denken, welche Belastung es für die katholischen Theologen bedeuten mußte, daß die lange fällige und immer wieder geforderte Reform der Kirche nicht erfolgt war, und der rechte Augenblick dazu dauernd verpaßt wurde; welchen Auftrieb es aber andererseits der Reformation geben mußte, als Luther es nun unternahm, diese Reform auf dem Wege der Revolution zu verwirklichen. Diese versäumte Reform schien Luther in gewisser Weise das moralische und geschichtliche Recht für sein Werk zu verleihen und gab ihm das Pathos des Richters über bestehende Mißstände selbst da noch, wo er in unchristlicher Weise und von falschen Behauptungen aus wider den Antichristen zu Rom lospolterte. Hierin liegt aber neben der theologischen Unklarheit auch der Grund dafür, daß die Gefährlichkeit und Grundsätzlichkeit des lutherischen Angriffs nicht so fort erkannt wurde, wodurch wieder ein entschiedener und geschlossener Start der Abwehr vereitelt wurde. Viele, die treu zur Kirche standen, ja später in der Bekämpfung Luthers ihr Lebenswerk sahen, wie Murner [18], Emser [19] und Cochläus [20] waren Luther zunächst in Sympathie zugetan, weil sie in ihm den sehnlichst erwarteten Mann kommen sahen, der die seit langem fällige Reform bringen sollte.

Der Hauptnachteil für die katholische Kontroverstheologie gegenüber den Reformatoren bestand demnach darin, daß sie sich in der Verteidigung befand [21]. Cochläus charakterisiert die Situation einmal folgendermaßen: „Luther hat allezeit das Vorteil . . . im Zuvorkommen, so er den ersten Streich tut und seine Büchlein in großer Anzahl läßt ausfliegen, ehe denn ihm Antwort vom Gegenteil öffentlich gegeben werden kann“ [22].

An sich ist das nichts besonderes, denn die Wahrheit hat sich

[18] In der Schrift „Ein christliche und briederliche ermanung“ (1520) spricht Murner davon, er habe in der ersten Zeit nicht gegen Luther auftreten wollen „in der hoffnung, deine leeren dienten zu einem fruchtbaren und zu einem cristenlichen end“ (B Iv), erst Luthers Kampf gegen die Messe habe ihn veranlaßt, seine Haltung zu ändern. „So ich aber sihe das du unhs uszschließen wilt uß dem verdienst des leidens christi Jhesu“ (B Iv) vgl. den Neudruck in „Thomas Murners deutsche Schriften“ Bd. 6 (Berlin 1927) 44. hsg. v. Pfeiffer-Belli.

[19] In „Missae christianorum Contra Luteranam missundi formulam Assertio“ (1524) sagt Emser: „Hac ratione aures et oculos omnium in se converterat: reformaturum se pollicebat abusiones quasdam et ecclesiasticorum procerum“ (AIV 3).

[20] Zu des Cochläus anfänglich günstiger Einstellung zu Luther vgl. Dittrich-Kolde in Hist. Jahrb. 10 (1889) 110 ff.

[21] Zum Vorstehenden und Nachfolgenden vgl. Lortz: Reformation II, 154 ff.

[22] „Von der hyligen Mess und Priesterweyhe“ (Leipz. 1534).

stets gegen die Häresie verteidigen müssen. Immer wurde die Kirche gerade durch Irrtümer und Irrlehren gezwungen, sich das Glaubensgut bewußt zu machen, es reiner zu fassen und stärker hervorzuheben. Theologie ist in gewisser Weise immer gerufen von der Zeit. Sie hat auf die Not der Zeit Antwort zu geben und in der jeweiligen Situation das Wort Gottes hörbar zu machen. Das Entscheidende ist nur, ob die katholischen Theologen sich bei der Verteidigung vom Gegner frei gemacht haben und dazu gekommen sind, aus Anlaß seines Angriffs in Auseinandersetzung mit ihm in freier und selbständiger Weise die katholische Wahrheit darzustellen oder ob sie in rein defensiver Haltung vom Gegner nicht losgekommen sind und so notwendig immer nachhinkten und nie zu sich selbst kamen. Um das letztere zu vermeiden, war es notwendig, die Grundposition des Gegners zu erkennen und sich nicht lange bei der Behandlung der mehr peripheren Dinge aufzuhalten; denn die Siege, die man hier feierte, mußten sich ja doch bald als Schläge ins Wasser herausstellen. Diese Dinge waren ja mehr Anlaß des Angriffs, Vorposten, die ohne Gefahr aufgegeben und durch beliebig viele andere ersetzt werden konnten. Das Gesetz des Handelns wurde dabei immer vom Gegner bestimmt. Luther selbst drückte das einmal folgendermaßen aus: „Ich eile immer voraus, sodaß ich, während sie als glorreichste Sieger über eine meiner vermeintlichen Häresien Triumphe feiern, unterdessen schon wieder eine neue ins Rollen bringe“ [23].

Ich habe bisher die Motive dargelegt, die das Studium der Kontroverstheologie veranlassen und rechtfertigen und die Gesichtspunkte, unter denen dieses Studium m. E. betrieben werden sollte. Dann haben wir uns die besonderen Schwierigkeiten klar gemacht, unter denen die Kontroverstheologen zu kämpfen hatten. Dabei sind auch schon die ihnen gestellten Aufgaben deutlich geworden. Diese lassen sich in folgende zwei Punkte zusammenfassen. Es galt, den Irrtum in seinem Umfang und in seiner Tragweite zu erkennen und ihn dann durch die Darstellung der Wahrheit zu bekämpfen. Schon das erste war, wie wir sahen, wegen der „theologischen Unklarheit“ der Zeit nicht leicht. Es ist unzweifelhaft das Verdienst Ecks von Anfang an die Tragweite und Grundsätzlichkeit des lutherischen Angriffs erkannt zu haben. Gegenüber der Auffassung, es handele sich garnicht um Glaubensfragen sondern lediglich um die notgedrungene Abschaffung einiger, in das kirchliche Leben eingedrungener Schäden, Übelstände und Mißbräuche, eine Meinung, die Melanchthon

[23] „Praecurram enim, ut dum gloriosissimi victores de una aliqua mea haeresi (ut eis videtur) triumphant, ego interim novam molier“. „De captivitate . . . “ (1520) WA 6,501.

noch 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg glaubte vertreten zu können, stellte Eck immer wieder „mit fast grausam zu nennender Folgerichtigkeit“ und Unerbittlichkeit fest: Was hier vorliegt, ist kein entschuldbares Notwerk sondern bewußter Abfall von der heiligen christlichen Kirche [24]. Allerdings stellt sich hier die Frage, ob nicht Eck vielleicht Luther zur letzten Konsequenz getrieben und durch seine scharfe Dialektik auf den Irrtum festgelegt hat [25]. Ob nicht eine mildere, gewinnendere Art, die nicht zu sehr darauf aus gewesen wäre, immer die Irrtümer, die beabsichtigten und noch mehr die unbeabsichtigten aufzudecken und festzunageln, den Bruch hätte vermeiden können? Eine schwer zu entscheidende Frage, die aber im Auge behalten werden muß, weil sie für die Erkenntnis des J. Eck so viel ergibt.

Nach der Feststellung des Gegners und seiner Position war die zweite Hauptaufgabe seine Bekämpfung. Hier müssen wir uns bewußt bleiben, daß es mit einer bloßen Widerlegung der einzelnen Irrtümer nicht getan war. Die Reformation bestand ja nicht nur aus einer Summe von falschen Lehren. Wenn schon hier Häresie und Irrtum vorlag, dann lebt doch jede Häresie von der Teilwahrheit, die in ihr enthalten ist. Ihre Lebenskraft ist umso intensiver, je weniger diese Wahrheit von denjenigen, denen sie in erster Linie anvertraut ist, gesehen und verwirklicht wird. Mochte also die Leipziger Disputation ein noch so großer Sieg für Eck und die katholische Sache gewesen sein, mochten die katholischen Schriftsteller noch so sehr Recht gehabt haben und im Besitz der Wahrheit gewesen sein, mochten sie noch so säuberlich ihre Gegner widerlegt haben, der reformatorischen Bewegung war so lange nichts von ihrer Durchschlagskraft genommen, als man ihrem echten Anliegen nicht gerecht geworden war und gezeigt hatte, wie dieses gerade im Raum der katholischen Wahrheit gewährleistet ist. Deshalb genügt es auch nicht, wenn wir bei der Darstellung und Beurteilung der Arbeiten der Kontroverstheologen feststellen, daß die und die Anschauung von den betreffenden Theologen gewußt und vertreten wird. Wir müssen nach den tragenden Ideen fragen und zuschauen, welche Bedeutung die angeführte Wahrheit für die Gesamtdarstellung hat und welche Wichtigkeit ihr zugemessen wird. Denn nicht von geringerer Bedeutung als die dogmatische Korrektheit ist der Ort und das Gewicht, das der einzelnen Lehre im Zusammenhang der Wahrheit eingeräumt wird. Es kann etwas auch bloßes historisches Wissen sein, das keine wirkliche Lebensmächtigkeit besitzt. Wir müssen weiter nicht nur darauf achten, was gesagt wird und

[24] Vgl. Gußmann: Joh. Ecks 404 Artikel (Cassel 1930) 47.

[25] „Eck aber war 1519 nicht nur ein klärender sondern auch ein gefährlicher Mann“, Lortz, Reformation II, 92; vgl. J. Lortz, Die Leipziger Disputation 1519. Bonner Zeitschrift f. Theologie u. Seelsorge 3 (1926) 18.

welche Bedeutung das Vertretene hat, sondern auch darauf, was verschwiegen oder nicht ausdrücklich betont wird. Und wenn wir Grundwahrheiten, wie etwa die Notwendigkeit der Gnade, nicht ausgesprochen finden, dann ist es historisch und theologisch ungenügend, einfach und ohne weiteres festzustellen: Derartiges war selbstverständlich und brauchte deshalb nicht besonders genannt zu werden. Es gibt in der Theologie keine solchen selbstverständlichen, nicht dauernd auszusprechenden Wahrheiten. „In ihrem Nichtausgesprochenwerden versinken sie und lassen den effectus jener verschwiegenen Ursache sich eigengesetzlich austoben“ [26].

Mit den zuletzt ausgesprochenen Forderungen kommen wir von einer anderen Seite auf das zurück, was wir oben als den Hauptgesichtspunkt, unter dem wir die Kontroverstheologie betrachten wollen, angegeben haben. Dort wurde betont, daß es uns nicht so sehr auf die einzelne ausgesprochene Wahrheit ankommt als auf die geistige religiöse Gesamthaltung und auf die schöpferische Kraft und Lebendigkeit des Theologen, der es unternahm, den katholischen Glauben zu verteidigen, um von da rückzuschließen auf die religiöse Kraft und Lebendigkeit der Zeit, die den Angriff der Reformation zu bestehen hatte bezw. ihm erlag. Hier kommen wir zu dem Ergebnis, daß wir bei der Frage, ob und wie die Kontroverstheologie ihrer Aufgabe, die Häresie zu bekämpfen, genügt hat, nicht allein darauf achten dürfen, ob bestimmte Wahrheiten ausgesprochen werden, sondern vor allem darauf, ob sie gesehen sind in ihrer gegenseitgen Zuordnung und in ihrer inneren Verbindung, ob der tragende Zusammenhang gespürt wird, ob die glühende Mitte da ist, die alles übrige mit Leben erfüllt, von der aus die Peripherie ihre Begründung bekommt und in die sie immer wieder einbezogen wird. Denn ohne von dem Verlauf der Reformation etwas zu wissen, können wir angesichts der starken, dabei aber im Grunde einfachen und gesammelten religiösen Kraft Luthers sagen, sie konnte nur von innen her überwunden werden, ein solches Leben ließ sich wieder nur durch Leben binden. Ob dieses auf der katholischen Seite damals vorhanden war, danach wollen wir die Theologie der Zeit fragen.

Die hier vorgelegte Arbeit will nur einen kleinen Teil zu der noch zu leistenden Aufgabe beitragen. Sie beschränkt sich aus der Menge der in Frage kommenden Theologen auf einen und behandelt aus seinem Gesamtwerk wieder nur eine einzelne Teilfrage. Gegen die Beschränkung überhaupt läßt sich wohl nichts einwenden, wenn nur die Gesichtspunkte, unter denen sie vor-

[26] Helmut Thielicke in: Theolog. Blätter 20 (1941) 23.

genommen wird, nicht willkürlich sind. Denn die Zeit einer ausschöpfend zusammenfassenden Überschau ist noch nicht da; dazu bedarf es noch einer Menge von Kleinarbeit und Spezialforschung. Eine solche Gesamtdarstellung würde wahrscheinlich auch heute noch nicht viel anders aussehen als die verdienstvolle Arbeit von Hugo Lämmer [27], die aber unsere Erwartungen in keiner Weise erfüllt. Nicht nur deshalb, weil sie sich darauf beschränkt, das Material zu bringen, ohne es zu bewerten, sondern vor allem, weil sie mehr nach einer Darstellung der katholischen Theologie überhaupt aussieht, die mit Zitaten aus der vortridentinischen Zeit belegt ist, als nach einer historischen Darstellung der vortridentinischen Theologie selbst. Und hier möchte ich doch einmal nachdrücklich zu bedenken geben: Bei der Fülle der Theologen und Schriften und dazu bei einer Zeit, die keine eindeutige theologische Haltung hatte, sondern von allen Richtungen und Schulen das übernahm, was ihr gerade paßte, wird es nicht schwer sein, jeden Satz der katholischen Lehre mit einem Zitat aus der Schrift irgend eines damaligen Theologen zu belegen. *Damit ist aber noch nicht gesagt, daß diese Lehre nun für den Theologen, geschweige denn für die ganze Zeit, charakteristisch ist.* Wir werden zunächst einmal dem Werke jedes einzelnen Schriftstellers genauer nachgehen müssen.

Mit Eck ist nun nicht irgendein beliebiger ausgewählt sondern der Mann, der auf Grund seines Auftretens und seiner großen Aktivität sicherlich auf katholischer Seite die größte Rolle in der Auseinandersetzung gespielt hat. Ich weiß ganz gut, daß Ecks Werk isoliert von dem seiner Mitkämpfer nicht zu verstehen und erst recht nicht zu bewerten ist. Deshalb gründet auch diese Arbeit mehr, als es in ihr unmittelbar zum Ausdruck kommt, auf einer genaueren Kenntnis einer Reihe anderer Kontroverstheologen. Ihr ging eine ungedruckte Arbeit vom Meßopfer bei Murner, Emser, Heinrich VIII., Cochläus, Schatzgeyer und Mensing voraus [28].

Von allen Punkten, die Gegenstand der Kontroverse mit den Reformatoren waren, wird hier der Streit um die Eucharistie herausgegriffen. Es handelt sich dabei um eine Zentralfrage der ganzen Auseinandersetzung, die unmittelbar mit der Grundfrage der Reformation, der Rechtfertigung, zusammenhing. Sah doch Luther in der Auffassung, daß die Messe ein Opfer sei, den Willen verkörpert, durch eine Gabe des Menschen an Gott auf diesen einzuwirken und sich so das Heil zu erwirken, den Ver-

[27] „Die Vortridentinische — Katholische Theologie des Reformationszeitalters" Berlin 1858.

[28] Vgl. Lortz Ref. II 327.

such also, durch Werke und nicht durch den Glauben mit Gott ins Einvernehmen zu kommen und gerechtfertigt zu werden. Von dieser Sicht aus hielt Luther die Messe für eine „Zauberei" [29] und für Götzendienst [30]. Als solche hat er sie auch konsequent in einer ganzen Reihe von Schriften nicht nur in der Zeit von 1520 bis 1526, sondern auch noch in den 30er Jahren [31] aufs heftigste bekämpft. Dieser Kampf ging aber aus auf die Beseitigung eines wichtigen Bestandteils nicht nur des religiösen sondern auch des öffentlichen Lebens. Als dann Karlstadt, besonders aber Zwingli und Oekolampad, die Realgegenwart bestritten, bedeutete das einen weiteren bedeutenden, vielleicht noch fühlbareren Eingriff in das Leben des Glaubens und vor allem der Frömmigkeit. Dieser mußte das ganze Glaubensbewußtsein der Zeit gegen ein solches Beginnen aufrufen, wenn das, was äußerlich in vielen Messen und Sakramentsprozessionen geübt wurde, wirklich lebendig war.

Wir sollten meinen, daß es auch nirgendwo so leicht gewesen wäre, die Unerhörtheit der reformatorischen Lehren und ihre weitgehenden verderblichen Folgen für das religiöse Leben dem Volke anschaulich zu machen. Denn die Realgegenwart leugnen, bedeutete ja, daß der Mensch nun nicht mehr der Gegenwart Christi, seines Heiles, so unbedingt sicher sein konnte. Den damaligen Menschen hatte es aber ganz besonders gedrängt, im Schauen und Sehen sich dieser Gegenwart zu versichern, und er hatte sich mit der subjektiven Überzeugung nie zufrieden geben wollen, sondern nach der Bestätigung im sachlichen Bereich verlangt. Nicht zuletzt aus diesen Gründen hatte ja Luther selbst den Kampf gegen Zwingli mit so innerlicher Anteilnahme geführt [32].

Wenn also schon nach der religiösen Kraft und inneren Lebendigkeit dieser Zeit gefragt und die Theologie dabei zu Zeugen angerufen werden soll, dann ist, wie mir scheint, die Auseinandersetzung über die Eucharistie der fruchtbarste Angriffspunkt dafür. Wie haben aber die katholischen Kontroverstheologen selbst über die Wichtigkeit dieses Gegenstandes gedacht? Haben sie ihn entsprechend ausführlich behandelt? Das Letztere kann man nicht sagen, wenigstens nicht für die ersten Jahre. In dieser Zeit beherrschen die Schriften über die mehr peripheren Fragen, wie die Lehre vom Ablaß, von den Gelübden, vom Fegfeuer und

[29] WA 6, 375. [30] WA 8, 422.

[31] Vgl. von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) WA 38, „Disputatio contra missam privatam" (1536) WA 39, 1

[32] Vgl. Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527—29 (Leipzig 1930) 18 ff; 66 ff. „In der Gegenwart des Leibes und Blutes steht vor uns die felsenhafte, unerschütterliche Objektivität der Gotteswirklichkeit" (ebd. 18).

der Heiligenverehrung das Feld. In den Jahren 1522—26 erschienen dann eine ganze Reihe Schriften über das Meßopfer. Aber wenn wir behaupten wollten, nun habe dieses Thema im Vordergrund gestanden, so würde das nur für einzelne Theologen, aber nicht für die Kontroverstheologie überhaupt gelten. Wie früh und in welcher Breite ein Schriftsteller dieses Thema behandelt hat, können wir geradezu als Kriterium dafür nehmen, ob er den ganzen Ernst und die Grundsätzlichkeit des reformatorischen Angriffs gespürt hat. Neben Murner, der als erster in seiner Schrift „Ein christliche und briderliche ermanung“ (1520) sich der Verteidigung der Messe angenommen hat, haben sich vor allem Cochläus [33], Emser [34], Schatzgeyer [35] und Mensing [36] in einer Reihe von Schriften mit diesem Thema beschäftigt. Sie sind von der besonderen Bedeutung dieses Streitpunktes überzeugt. Emser sieht den Grund dafür, daß Gott die Deutschen so schwer heimsucht, in dem Abfall vom alten Christenglauben, „sonderlich von dem Amte der hl. Messe, in welcher die größte Heimlichkeit unseres Glaubens, nämlich der zarte Fronleichnam und das Blut Christi . . . . auf dem Altare gehandelt wird“. Cochläus hält den Artikel über die Messe für den größten und vorzüglichsten von allen. Für die Auffassung Ecks bringe ich im folgenden Kapitel eine Reihe Zeugnisse.

In der späteren Zeit wurde dann die Wichtigkeit der Eucharistie für die Auseinandersetzung mit der Reformation immer deutlicher. Das mag uns ein Gutachten über die Vorbereitung des allgemeinen Konzils, das Johann Fabri, der Bischof von Wien, am 6. Juli 1536 an Paul III. richtete, bezeugen. In diesem, wegen des Verfassers, des Adressaten und des Gegenstandes bedeutungsvollen Dokument wird dem Papst nahegelegt, unter den vielen schweren Häresien besonders auf die zu achten, die sich gegen die Eucharistie richten. Vor allem habe Luther eine sehr schädliche Irrlehre über die Messe ausgedacht, die an vielen Orten zu ihrer völligen Abschaffung geführt habe. In dieser Frage müßten die Konzilsväter besonders gut beraten sein und ein besonders gründliches Wissen haben. Denn das sei der Orientierungspunkt für jede rechtgläubige Religion. Wenn er, Fabri, auch nicht daran zweifle, daß der Papst und seine Kardinäle ge-

[33] Zuerst 1523 mit „Glos und Comment auff den XIII Artikel von rechtem Meßhalten . . .“

[34] Zuerst in „Missae christianorum Contra Luteranam missandi formulam Assertio“ (1524)

[35] Schon 1522 im „Scrutinium divinae scripturae“ und „Replica contra periculosa scripta“, dann ausdrücklich 1525 im „Tractatus de Missa“ bezw. „Von dem hl. Opfer der Meß“.

[36] 1526 in „von dem Testament Christi unseres Herrn und Seligmachers“.

nügend unterrichtet seien, so wolle er es doch nicht unterlassen, ihm Schriften von sich und anderen über die Frage zur Lektüre zu empfehlen. Denn niemals vorher sei das Meßopfer so scharf bekämpft worden, und deshalb hätten auch in früherer Zeit nur wenige Gelehrte darüber geschrieben [37]. In einem Brief an den Nuntius Morone vom 14. 12. 1536 bezeichnet derselbe Fabri das Meßopfer als den Angelpunkt, in dem sich alles drehe [38].

Schließlich mag die Ausführlichkeit, mit der sich das Tridentinum selbst mit der Eucharistie befaßt hat, uns zeigen, wie zentral und bedeutungsvoll dieser Streitpunkt in den Kämpfen der Reformation war.

Zum Schluß noch Einiges zur Methode dieser Arbeit. Es hätte nahe gelegen, die Lehren Ecks von der Eucharistie systematisch darzustellen, d. h. aus den in Frage kommenden Schriften die einzelnen Lehren auszuziehen und sie im Zusammenhang vorzulegen, in der Ordnung, die die innere Folgerichtigkeit des Gegenstandes verlangt. Der Vorteil einer solchen Methode wäre die

[37] „Et quamquam multae sunt gravissimae haereses, cum primis tamen Sua Sanctitas considerare debet ea, quae spectant ad officium missae ac sacramentum Eucharistiae. Praecipue autem Lutherus nocentissimam haeresim contra missam excogitavit, quae in causa fuit ut multa templa ac monasteria diruantur et in multis locis, civitatibus ac regionibus celeberrimis nulla amplius catholica celebretur missa. Ab hoc enim puncto adversarii haud facile sese patientur vel avelli vel abduci, non attenta auctoritate Danielis, Malachiae et aliarum scripturarum, solum modo propter canonem missae, sacramentum et sacrificium. Hic necessarium est, deputatos praesidentes esse bene deliberatos et fundatos, quia hic haeret maximus scopus orthodoxae religionis. Et quamquam non dubitem quin Sua Sanctitas et Dni Cardinales ac episcopi satis sint in his rebus versati et docti nihilominus tamen cum haeresis contra sacrificium missae prioribus saeculis non tam temere et pertinaciter quemadmodum temporibus nostris disseminata sit, neque oblatio missae a quoquam haeretico tam fortiter impugnata umquam fuerit et pauci doctores ea de re scripserint: propterea non infrugiferum esse puto, ut Sua Sanctitas meos ac aliorum in hoc argumento libros ad suam Sanctitatem transferri curet. Nam in hoc puncto multum erit laboris ac diligentiae ponendum, alioqui apud Zwinglianos numquam restituetur suo ordini missae officium“ S. 16 In: Praeparatoria futuri universalis nuper indicti concilii per S.D.N. Paulum III (CT IV, 10 ff.).
Vgl. Helbling R.S.T. 67/68, S. 109.

[38] „Pro sacrificio missae (ibi enim cardo rerum vertitur) et pro veritate Sacramenti, pro Comunione sub utraque spezie valebit Nausea, Eckius, Cochlaeus, Vicelius et Doctor Mensingerus ord. Praed., et hic fortiter pugnandum erit“. (CT IV, 57). Die unter dem Titel „Einred und Gegenwürf der Sectischen wider die Catholische Religion“ 1565 erschienene Übersetzung von Ecks Enchiridion beginnt den Abschnitt „Von dem heiligen Sacrament des leibs und bluts Christi“ folgendermaßen: „Es ist kain Stuck, das hefftiger zu unser Zeiten von den Ketzern angefochten werdt, als das heilig Hochwürdig Sacrament des leibs und bluts Christi . . . Ist aber kain wunder das die, so sich von der einigkeit abgesündert haben, das zaichen und bandt der ainigkeit hassen und zertrennen“ (106 v f.)

damit erzielte Klarheit und Überschaubarkeit, vor allem die Vermeidung störender Wiederholungen. Bei einer Arbeit über die Kontroverstheologie der vortridentinischen Zeit halte ich sie aber für verfehlt; erst recht, wenn die Untersuchung unter den oben erläuterten Gesichtspunkten geführt wird. Denn zunächst ist es schon eine Frage, ob es dem Gegenstand gemäß ist, wenn ich das Werk eines Theologen, das nicht systematisch aufgebaut ist, sondern mehr oder weniger aus Gelegenheitsschriften besteht, darzustellen versuche, indem ich es in ein System bringe. Wir müssen immer vor Augen behalten: die damalige Theologie hatte kein eigenes Gesicht, war mehr oder weniger eklektisch. Gerade Eck war mit den verschiedensten theologischen Richtungen bekannt. Außerdem war er bei seiner schriftstellerischen Arbeit stark, wenn nicht ausschließlich polemisch ausgerichtet. Sein erstes Bemühen war immer, auf jeden Fall eine Antwort zu geben; woher er sie nahm und ob sie sich mit seinen sonst vorgetragenen Anschauuungen ganz vertrug, das kümmerte ihn weniger. Wir werden bei ihm zum mindesten eine Menge von Unebenheiten finden. Eine systematische Darstellung wäre damit zu sehr in der Gefahr, diese Schönheitsfehler zu glätten und auszugleichen. Es ist also fraglich, ob eine systematische Darstellung die Eigenheiten überhaupt fassen oder ob nicht vielmehr ein mattes, reliefloses Bild übrig bleiben würde. Sicher aber muß diese Methode ausscheiden, wenn es weniger ankommt auf das, was Eck sagt, als darauf, wie er es sagt, in welchem Zusammenhang die ausgesprochene Wahrheit steht und welche Bedeutung ihr hier zugemessen wird. Soll davon ein Bild vermittelt werden, darf nicht allzu sehr von der einzelnen Schrift abstrahiert werden, sondern man muß immer unmittelbare Fühlung mit ihr behalten und sie selbst ausführlich sprechen lassen. Bei einem systematischen Vorgehen würden auch vorwiegend nur die Ergebnisse und Antworten zur Geltung kommen. Wir müssen aber auch dem Gang der Darstellung unser Interesse zuwenden und darauf achten, wie Eck zu diesem Ergebnis kommt. Man hat zu fragen, ob in dem betreffenden Ergebnis eine befriedigende Antwort auf alle von Eck selbst gesehenen Fragestellungen gegeben ist; oder ob Ansätze vorliegen, die nicht durchgeführt werden, weil die theologische und religiöse Kraft für eine selbständige, alle diese neu aufgeworfenen Fragen meisternde Lösung nicht ausreicht und so schließlich doch wieder auf die alte, nun aber nicht mehr genügende Antwort, wie sie die überkommene Theologie bietet, zurückgegriffen werden mußte. Ich werde also nicht nur der Darstellung Ecks in ihrem allgemeinen Verlauf nachgehen, sondern ihm auch auf die Nebengleise folgen, selbst wenn sie sich totlaufen und für den weiteren Gang der Erörterung keine Rolle mehr spielen. Denn nur so kann ich feststellen, welche Fragestellungen damals lebendig waren, welche Bedeutung ihnen zugemessen und ob ihre Lösung gefunden wurde oder nicht. Eine Kritik aber, die nachweisen kann, daß bestimmte von ihr geforderte Lösungen in den Möglichkeiten der Zeit lagen, ja von dieser nahegelegt wurden, bekommt dadurch natürlich ein größeres Recht.

Wenn die systematische Methode also ausscheidet, bliebe noch die, jede einzelne Schrift durchzusprechen. Dadurch würde zwar ein genaues Bild vermittelt, aber die Arbeit müßte allzu langatmig werden und unter dauernden Wiederholungen leiden. — Ich versuche, einen Zwischenweg zu gehen. Ich halte mich durchweg bei jedem Kapitel eng an eine Schrift und zwar immer an die, die das betreffende Thema am ausdrücklichsten behandelt. Soweit die anderen Schriften darüber hinaus etwas bringen, füge ich das ein. Auf Parallelstellen verweise ich dagegen meist nur in den Anmerkungen. Ich folge auch da dem Gang der betreffenden Schrift, wo die Darstellung Ecks offensichtlich Mängel hat. Wenn er z. B. bei seinem Schriftbeweis für den Opfercharakter der Messe zuerst eine Reihe Beweise aus dem AT und dann aus dem NT bringt, zum Schluß aber noch je einen Beweis aus beiden anhängt, so halte ich diese Reihenfolge bei, um nicht durch eine straffere Gliederung den Eindruck einer Ordnung zu erwecken, die in Wirklichkeit nicht da ist. Ebenso bringe ich alle Beweise, die Eck aus der Schrift anführt, um so den Leser die ganze Schwerfälligkeit und Langatmigkeit auch spüren zu lassen. Umso eher wird er dann meinen Bewertungen zustimmen, selbst wenn sie manchmal sehr scharf zu sein scheinen. Zum mindesten kann der Leser bei der breiten Materialdarbietung die Urteile jeweils nachprüfen.

Auch das dogmengeschichtliche Material werde ich ausführlich vorführen. Ich werde mich nicht damit begnügen, festzustellen, daß Eck die und die Kirchenväter zitiert sondern die Zitate selbst bringen, damit wir sehen können, was an Glaubensgut ihm vorgelegen hat und wieviel davon in seine Theologie eingegangen ist. Allerdings wird es nicht notwendig sein, dies in allen Kapiteln gleichmäßig durchzuführen. Wenn ich in den Kapiteln über den Schrift- und Väterbeweis für den Opfercharakter der Messe genau das im ersten und zweiten Buch der Schrift „De sacrificio missae" dargebotene Material angeführt und damit ein Bild von Ecks Art, den Schrift- bezw. Väterbeweis zu führen, vermittelt habe, dann braucht das in den übrigen Kapiteln nicht zu geschehen . Ebenso erübrigt es sich, jedesmal, wenn die Darstellung einem Kapitel des Enchiridion folgt, im einzelnen zu zeigen, wie ein solches Kapitel aussieht. Das geschieht einmal und zwar in dem Abschnitt über die Privatmesse, wo sozusagen das ganze entsprechende Kapitel des Enchiridion vorgeführt und jedes Zi-

tat belegt wird, was sonst auch nicht immer erforderlich ist. Ich weiß, daß bei dieser Methode Wiederholungen sich nicht vermeiden lassen und wegen der Breite des dargebotenen Materials die Darstellung oft langwierig und schleppend wird. Aber wenn diese Wiederholungen und Langstieligkeiten sich bei Eck finden, dann kann man sie kaum dieser Arbeit zum Vorwurf machen. Wohl erfährt der Leser sozusagen am eigenen Leibe, wie die Schrift damals gewirkt haben mag. Wenn er dazu die Unmittelbarkeit und den heißen Atem entsprechender lutherischer Schriften einmal gespürt hat, dann liegt es bei ihm, Vergleiche über die propagandistische Wirkung beider anzustellen. Um das Lesen aber zu erleichtern, werden die Zitate im Text meist ins Deutsche bezw. in das moderne Deutsche übersetzt und in der heute üblichen Schreibweise gebracht, Zitate in den Anmerkungen dagegen jeweils in der ursprünglichen Gestalt. Die Kürzungen werden aber auch hier aufgelöst und e caudata als ae geschrieben.

Nun noch einige Bemerkungen zu der über dieses Thema bisher erschienenen Literatur. Von ihr gilt ganz allgemein, was auch über die ältere Literatur zur Kontroverstheologie überhaupt zu sagen ist. Diese begnügt sich durchweg damit, das Material zu bieten und dringt nicht zu einer theologischen Wertung durch. Zur Kennzeichnung der Sachlage brauchen wir nur an die Arbeiten von Nikolaus Paulus zu denken, um den um die Erforschung der Kontroverstheologie verdientesten Mann der älteren Generation zu nennen. Mit einer bloßen Materialdarbietung ist uns aber noch wenig gedient. Denn wie nun schon oft betont wurde, ist damit, daß der betr. Schriftsteller einen Gedanken irgendwo ausspricht, noch nicht gesagt, daß dieser für ihn echte Bedeutung besitzt und Ausdruck seiner eigensten Meinung ist. Er könnte ihn von andern übernommen haben und an einer bestimmten Stelle nur deshalb bringen, weil er im Augenblick für die Polemik gute Dienste tut. Bei aller Nüchternheit und Objektivität kann gerade eine solche Arbeit ein falsches Bild vermitteln, wenn auch das angeführte Material im einzelnen richtig und in aller Sorgfalt zitiert ist. Wenn wir z. B. nicht schon wüßten, daß Schatzgeyer mehrere Schriften über die Eucharistie geschrieben hat, die in seinem Schrifttum einen breiten Raum einnehmen und die einschlägigen Werke seiner katholischen Zeitgenossen an innerem Verständnis und religiöser Lebendigkeit weit überragen, bekämen wir durch die Monographie [39] von Nikolaus Paulus ein falsches Bild über seine Person und sein Werk. Denn hier wird breit Schatzgeyers Material zur Verteidigung des Ordenslebens, seine Lehre über die Heiligenverehrung und ähnliches behandelt, aber nicht die von der Eucharistie.

[39] N. Paulus: Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. (Freiburg 1898)

Über Ecks Verteidigung des Meßopfers berichtet Karl Werner im IV. Bd. seiner „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie“ [40]. Er beschränkt sich dabei auf die Schrift „De sacrificio missae“ und begnügt sich mit einer bloßen Inhaltsangabe. Wie wenig uns mit einer solchen Handlung gedient ist, wie relieflos diese werden muß, mag daran deutlich werden, daß Werner bei seinem Bericht über die Behandlung der Einwände Luthers durch Eck im 3. Buch die Auseinandersetzung über den Hebräerbrief ganz wegläßt. Gerade diese hat aber, wie wir noch sehen werden, eine große Bedeutung für Ecks Verteidigung der Messe. Die übrigen Arbeiten, die sich zu unserem Thema äußern, haben weder ein eigentliches Interesse an Eck noch an der Kontroverstheologie überhaupt. Sie suchen eine Geschichte der Auffassung vom Wesen des Meßopfers zu bringen und behandeln in diesem Zusammenhang allerdings auch die Kontroverstheologie und Eck. Es sind Werke von Franz Renz [41] und M. Lepin [42]. An diese Werke gehen wir von vornherein mit einigen Bedenken heran. Denn wir befürchten, daß sie zu wenig bringen, weil sie zu viel versprechen, und daß sie gerade die Kontroverstheologie allzu summarisch behandeln, damit aber die Problematik, die erst bei genauerem Hinsehen deutlich wird, nicht erfassen. Aber der größere Mangel liegt darin, daß es diesen Gelehrten durchweg darum geht, ihre Auffassung vom Meßopfer in den früheren Zeiten bestätigt zu finden. Für Renz ist Eck (bei der Abwehr von Luthers Angriff auf den Opfercharakter der Messe) „der vorzüglichste Verteidiger in der ersten Zeit“ [43]. Sein Werk über die Messe scheint Renz aber nicht zu kennen. Denn er behandelt nur den Artikel des Enchiridion, dessen Darstellung in ihrer Kürze zu allgemein ist, um das Besondere der Lehre Ecks deutlich werden zu lassen, der aber gerade deshalb dazu verleitet, eine apriorische Deutung hineinzutragen. Lepin nennt nur das Enchiridion und den 4. Bd. der Homilien, ohne überhaupt eine ins Einzelne gehende Darstellung zu geben [44]. Mit Ecks Auffassung vom Abendmahl befaßt sich Manuel Alonso in dem Buch „El sacrificio Eucharistico de la ultima cena del Senor segun el Consilio Tridentino“ [45]. Diese Arbeit ist ein Musterbeispiel dafür, wie gefährlich es ist, in der Kontroverstheologie und erst recht bei Eck eine Bestätigung seiner eigenen Auffassung finden zu wollen. Ohne Mühe wird man irgendein Zitat auftreiben, das zur Stütze der eigenen These angeführt werden kann; aber man

[40] Schaffhausen 1865, 93—98.

[41] Die Geschichte des Messopfer-Begriffs (Freising 1902) 2 Bde.

[42] L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours (Paris 1926).

[43] Bd. 2, S. 35. [44] Vgl. a.a.O. 253; 259. [45] Madrid 1929, 42 f.; 78 ff.; 437 f

muß auch damit rechnen, daß bei einem Polemiker wie Eck nicht jede Äußerung so ernst und wichtig genommen werden darf, wie bei einem Systematiker wie Thomas von Aquin. Man ist niemals sicher, daß Eck nicht an einer anderen Stelle das glatte Gegenteil behauptet. Eine solche gegenteilige Äußerung Ecks weiß M. de la Taille [46] gegen Alonso ins Feld zu führen. Allerdings hat auch Alonso diese Stelle nicht übersehen. Er bringt sie aber viel später und sucht sie so gut es eben geht abzuschwächen. Im ganzen ist es erstaunlich, wie wenig ihm bei der Beschäftigung mit der Kontroverstheologie der Ernst des reformatorischen Einwandes gegen das Meßopfer aufgegangen ist. Denn sonst könnte er nicht so unbekümmert und in solcher Schärfe Abendmahl und Kreuzesopfer als zwei verschiedene Opfer voneinander trennen. An dieser Kritik ändert auch die Vorbemerkung Alonsos nichts, in der er sagt: „Wir fragen nach der Existenz eines vollkommen und vollständigen Opfers im letzten Abendmahl. Wir werden nicht viel sprechen von seiner Wesenheit (essentia) noch von der Eigentümlichkeit, wesentlich relativ zu sein (wie wesentlich relativ die Kreaturen sind in Bezug auf den Schöpfer)“ [47]. Denn die Problematik der Reformationszeit hätte ihm zeigen müssen, daß man nichts Näheres über die Existenz eines Opfers beim Abendmahl aussagen kann, ohne seine Relation zum Kreuzesopfer ins Auge zu fassen. Die Beurteilung Ecks durch Alonso ist sehr günstig. Er sagt über ihn: „Eck war ohne Zweifel einer der Männer, die von der göttlichen Vorsehung ausgewählt waren, ihre Kirche gegen die Verfolger zu verteidigen. Wie diese Menschen besondere Gnaden zu haben pflegen, um ihr Werk bis zu Ende durchzuführen, so verdienen sie immer eine besondere Aufmerksamkeit. Eck beachteten die Väter des Tridentinums auch ganz besonders, indem sie ihn mit besonderer Sorgfalt zitieren“ [48].

Sehr summarisch ist schließlich der Bericht von Revière über die vortridentinische katholische Kontroverstheologie betreffs der Messe in dem Artikel „Messe“ des Dictionaire de théol. cath. [49]. Bemerkenswert ist hier nur das Urteil über Ecks Schrift „De sacrificio missae“. Sie wird eine der solidesten Widerlegungen genannt, die die katholische Kontroverse jemals dem lutherischen Angriff entgegengestellt habe [50]. Dieses Lob wird nicht weiter begründet. Wir erfahren nichts Näheres über den Inhalt des Werkes, auch nichts über Ecks Anschauung von der Eucharistie

46 „A propos d'un Livre sur la Cene“ in: Gregorianum XI (1930) 251 f.
47 a.a.O. S. 7. 48 a.a.O. 42. 49 Bd. 10.
50 „la même époque remontent les trois livres de Jean Eck De sacrificio missae contra Lutheranos (1527), qui, sans viser aucun ouvrage spécial de Luther, sont une des plus solides réfutations que la controverse catholique ait jamais opposées a l'ensemble de sa doctrine“. Bd. X, 1101 Paris 1928.

überhaupt. Zu entscheiden, wie weit dieses Urteil von Rivière berechtigt ist, mag den folgenden Kapiteln überlassen bleiben.

Nachdem wir uns so über die Aufgabe und Methode dieser Arbeit klar geworden sind, bleibt noch eine Feststellung zu machen, die recht ermutigend ist. Wir können bei unseren Untersuchungen die Liebe zur Kirche mit einem Höchstmaß an Unbekümmertheit und Freiheit in der Darstellung der Wahrheit verbinden. Nicht nur deshalb, weil immer und in jedem Fall der Sache der Kirche nur mit der Wahrheit gedient werden kann. Nein, dieses Mal sind wir in besonderer Weise gleichsam uninteressiert daran, ob das Bild von der Lebendigkeit und religiösen Kraft, das uns diese Untersuchung als Ergebnis vermitteln soll, ein helles oder dunkles ist.

Wenn wir viel Positives und Erfreuliches vorlegen können, dann werden wir darüber froh werden, daß die Kirche des 16. Jahrhunderts gesunder und lebenskräftiger war, als wir vielleicht vermuten. Sollte aber das Negative, das Versagen überwiegen, dann brauchen wir uns dadurch nicht niederdrücken zu lassen, im Gegenteil, dann haben wir darin einen deutlichen Hinweis, daß nicht die katholische Lehre ‚unterlag‘ sondern eine kümmerliche und ungenügende Darstellung von ihr. Müssen damit nicht die Aussichten steigen, daß die Wunde, die in der Reformation aufgebrochen ist, sich einmal wieder schließt? Wie könnte man, menschlich gesprochen, diese Hoffnung noch haben, wenn man sich damals schon das Letzte gesagt hätte und Luther angesichts dieser einigermaßen adäquaten Darstellung der kirchlichen Lehre den Bruch mit ihr vollzogen hätte? Ist das aber nicht der Fall, dann besteht eine Möglichkeit zur Einigung mit den Protestanten, ohne daß diese das Wichtigste ihrer Anliegen verleugnen müßten.

Noch in einer anderen Beziehung können und müssen wir uns mit allem Freimut die damalige Problematik vor Augen führen. Ich meine folgendes: Manchmal werden in der Kirche gewisse echte Anliegen (soweit sie nicht das Wesentliche betreffen) nicht berücksichtigt werden können, weil Höheres auf dem Spiele steht. Wir haben mit dieser Tragik der Geschichte, die mit der Notwendigkeit, sich zu konkretisieren d. h. unter verschiedenen Möglichkeiten eine zu wählen, gegeben ist, zu rechnen. Wir dürfen sie nicht dadurch aufheben wollen, daß wir die getroffenen Entscheidungen und die faktisch eingetretenen Entwicklungen für die einzig möglichen und die in jeder Beziehung besten hinstellen. Erst recht dürfen wir nicht den Möglichkeiten, auf deren Verwirklichung in einer bestimmten geschichtlichen Situation verzichtet werden mußte, und die damals positiv abgelehnt wurden, jede Berechtigung abstreiten. Was Verzicht war, muß als solcher hingestellt werden; das Ergebnis einer um der Erhaltung der Substanz willen notwendig gewordenen Einschränkung darf

nicht als letzte Fülle ausgegeben werden. Wir können also freimütig zugeben, daß diesem oder jenem christlichen Bedürfnis oder Anliegen in der Reformationszeit nicht Rechnung getragen wurde. Je schlichter und selbstverständlicher wir uns das eingestehen, umso mehr sind wir vor den negativen Folgen der oben angegebenen Tragik aller Geschichte bewahrt, die in einer Einengung und Substanzverminderung bestehen würden. Ein Beispiel: Wenn das Tridentinum die Lehre von der Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten oder der deutschen Sprache im Gottesdienst als haeretisch bezeichnete und die Kirche praktisch beidem im 16. Jahrh. keinen Raum bot, dann ist damit noch nicht gesagt, daß mit diesen beiden Einrichtungen nicht eine größere Sinnfülle erreicht werden kann. Das aber feststellen, heißt wieder nicht, Kritik üben an der damaligen Stellungnahme der Kirche, die vielleicht vom höheren Gesichtspunkt her so gefordert war, heißt aber wohl, die Weite und Kraft des damaligen Katholizismus werten, der für die Verwirklichung dieser größeren Ausdrucksmöglichkeiten keinen Platz ließ und heißt damit weiter, den Weg für ihre Verwirklichung in späteren Zeiten offen halten. So sind die Wertungen dieser Arbeit aufzufassen.

II. Kapitel

§ 2 Die Schriften Ecks über die Eucharistie. Ein Überblick.

Eck sagt: „Die Häretiker unserer Tage überschreiten zwar in vieler Beziehung die Grenzen, die ihnen von unsern Vätern gesetzt sind, wobei sie alle Häretiker von den Anfängen der Kirche an bis auf den heutigen Tag übertreffen, aber nirgendwo irren sie gefährlicher, werden sie offenkundiger des Schismas überführt und sind sie tiefer von Blindheit geschlagen als dadurch, daß sie den heiligen Dienst der Messe auf ungezählte Arten zerreißen" (Sa I rv). Diese Überzeugung, daß kein Angriff der Reformatoren auf die Lehre und die Einrichtung der Kirche schwerwiegender sei als der auf die Messe und bei keinem die Folgen weittragender seien, spricht Eck nicht nur und nicht erst in seinen gedruckten Schriften aus. Schon in den Denkschriften zur deutschen Kirchenreformation [1], die er 1523 aus Anlaß seines dritten Aufenthaltes in Rom für die Päpste Adrian VI und Clemens VII anfertigte, nennt er öfter die Messe als einen der wichtigsten Punkte der Kontroverse. An sich geht er in diesen Gutachten fast gar nicht auf theologische Fragen ein. Sie sind sozusagen ausschließlich kirchenpolitischen Inhaltes oder machen Vorschläge für die praktische Bekämpfung der Reformation [2]. Umso wichtiger, wenn an den wenigen Stellen, wo Eck die umkämpften Wahrheiten nennt, er bevorzugt auf die Messe zu sprechen kommt. Im ersten Abschnitt erzählt er, daß der Mehrzahl von denen, die sich anfangs vom Glanze des lutherischen Evangeliums haben täuschen lassen, angesichts der Früchte dieser Theologie, nämlich der Abschaffung der Messe und der Beschmutzung der Sakramente, die Augen aufgegangen seien und sie zur Kirche zurückkehrten [3]. Unter den Artikeln, die in eine neue, zwar nicht zur Besserung der Lutheraner, wohl aber zum Troste und zur Festigung der Gläubigen herauszugebende Bulle eingefügt

[1] Walter Friedensburg: Doktor Ecks Denkschriften zur deutschen Kirchenreformation 1523. In: Beiträge zur bayer. KG 2 (1895/96) 159—196; 222—253. Zur Datierung dieser Schriftstücke vgl. S. 164 ff.

[2] s. unten S. 404 f.

[3] Et quia ab initio plures decepti splendore evangelii ludderani ac Paulinae theologiae non curaverunt bullam pontificiam, postea autem videntes fructus ludderanae theologiae; officium missae pessundari, sacramenta omnia conspurcari, redeunt ad gremium ecclesiae catholicae". Friedensburg 180

werden müßten, nennt Eck als ersten die Messe und die Sakramente [4]. Im zweiten Abschnitt beklagt sich Eck darüber, daß Urbanus Rhegius in der Stadt Hall in Tirol als Prediger geduldet wird, wo doch der Bischof von Brixen gerade vorher den lutherischen Prediger Geistspitz vertrieben habe. Dort gebe es Leute, die eine Reihe Einrichtungen der Kirche verachten. Unter letzteren nennt Eck wieder an erster Stelle die Messe [5].

Auch gegen Ende seines Lebens, nämlich auf dem Reichstag zu Regensburg 1541, hielt Eck wie auch Melanchthon beim Altarssakrament eine Vergleichung für unmöglich, wie auch tatsächlich hier die Aussichtslosigkeit des Religionsgespräches ganz deutlich wurde [6].

Obwohl aber Eck schon in jenen Denkschriften die Wichtigkeit der Messe als Gegenstand der Kontroverse betont, beschäftigen sich seine Schriften erst verhältnismäßig spät mit ihr. Er ist bei weitem nicht der erste, der sich der Verteidigung der Eucharistie annimmt. Außerdem beansprucht diese in seinem Gesamtschrifttum keinen besonders großen Raum; sie tritt hinter der Behandlung anderer Fragen, etwa der Rechtfertigung und der Buße, zurück.

In der Reihenfolge ihres Erscheinens liegen von Eck folgende einzelne Schriften über die Eucharistie vor: Zuerst das „Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos", das April 1525 zum erstenmal erschien [7]. Es war gedacht als Gegenstück zu den „Loci communes" des Melanchthon aus dem Jahre 1521. Die einzelnen Artikel behandeln jeweils eine strittige Glaubenslehre.

[4] „Licet autem apud Ludderanos nihil valeat pontificia auctoritas, tamen pro solacio fidelium et ut stabiliores in fide inflammentur et confortentur, ideo San'mus Dominus noster deberet bullam facere publicari novam contra Ludderum, plures haereticos articulos inserendo de missa, de sacramentis, de votis, de transgressionibus humanorum praeceptorum et ecclesiasticorum . . . " Friedensburg 180.

[5] „In eo oppido notorii sunt qui nihili pendunt sacrum officium missae, confessionem, venerationem sanctorum, et publice comedunt carnes in diebus ab ecclesia prohibitis". ebd. 185

[6] „Et quia praecipui articuli, atque adeo ii, quibus Christiana fides nititur, ut et articulus de venerando sacramento veri corporis et sanguinis Christi, de adoratione et reservatione eiusdem, communione sacramenti de utraque specie, confessione poenitentia et satisfactione, et cum hi nimirum non solum conciliati sunt, sed a protestantibus vehementissime impugnati, adeo ut de his nulla conciliatio speranda sit". Apologia Z IIIv; ebd. cIIIv. Vgl. Fr. Dittrich, Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (Braunsberg 188t) S. 325f.; L. Pastor, Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Delegation (1541), in: H. Jahrbuch 1 (1880) S. 321—392, 473—501. Bes. 376 ff.; CR IV, 261.

[7] Vgl. Metzler: CC 16, XCI Nr. 51. Ich zitiere nach der endgültigen Auflage vom Jahre 1541. Metzler CC 16, XCVII Nr. 51 (59); für einige Besonderheiten die Ausgabe Antwerpen 1535, Metzler CC 16, XCV 51(37)

Der Aufbau ist im großen und ganzen immer derselbe. Zunächst bringt Eck in einer kurzen These die katholische Lehre, die er dann mit zahlreichen Zitaten aus der Heiligen Schrift und den Vätern belegt. Danach führt er die Einwürfe der Gegner an und widerlegt sie im folgenden einzeln. Unter den 27 Artikeln handelt der 9. „De Eucharistia sub utraque specie" und der 16. „De Missae sacrificio". Durch die Einschiebung des Artikels „De satisfactione" in die Ausgabe von 1532 unter Nr. 9 traten die beiden Artikel von da ab an die 10. bezw. 17. Stelle. Schon an der Nummerierung der Artikel sehen wir, wie zufällig diese Reihenfolge gewählt war. Die Ausgabe von 1526 fügt den Abschnitt „Sub Eucharistia esse corpus Christi" bei, die Ausgabe von 1532 den Artikel „Missam tum horas canonicas latine ac non germanice dicendas", der in der „siebten vom Verfasser durchgesehenen" Auflage von 1535 [8] vollständig umgearbeitet ist. Diese Ausgabe bringt auch zum erstenmal den Artikel „De transsubstantiatione". Schließlich erscheint noch 1541 als Sonderdruck das „Auctarium Eckii ad Enchiridion de privatis missis" mit dem Datum vom 4. April 1541, das in der endgültigen, der „achten vom Verfasser durchgesehenen" Auflage vom Jahre 1541 als letzter und 38. Artikel unter dem Titel „De Privatis Missis" aufgenommen ist.

Das Enchiridion hat schon deshalb eine große Bedeutung, weil es eine, gegenüber den anderen katholischen Kontroversschriften einzig dastehende Verbreitung gefunden hat. Metzler führt in seinem Verzeichnis der Schriften Ecks 91 Auflagen und Übersetzungen an [9], von denen 56 in die Zeit bis zum Jahre 1543, dem Todesjahr Ecks, gehören und die letzte im Jahre 1600 erschienen ist.

Nur eine größere Schrift Ecks befaßt sich eigens mit dem Messopfer: „De sacrificio missae contra Lutheranos" [10]. Sie erschien 1526, also nachdem Emser, Cochläus und besonders Schatzgeyer in den Jahren 1522—25 jeweils in mehreren Schriften diesen Gegenstand behandelt hatten. Eck kennt diese Literatur und weist mehrfach auf sie hin. Im Gegensatz zu Emser und Cochläus hat er bei der Niederschrift dieses Werkes keine bestimmte gegnerische Schrift im Auge, die er widerlegen will, er versucht also nicht, seinen Gegner Satz für Satz zurückzuweisen. Dadurch tritt der polemische Charakter etwas zurück. Eck belegt erst positiv die katholische Lehre, und zwar im 1. Buch aus der hl. Schrift und im 2. aus den Werken der Kirchenväter, um dann im 3. Buch auf die Haupteinwände der Gegner einzugehen. Wie er zum Schluß bemerkt, hatte er vor, in einem 4. Buch die Schriftgemäßheit des Messritus nachzuweisen. Aber als man ihn darauf auf-

[8] Metzler CC 16, XCV nr. 51 (34). [9] CC 16, LXVII—CXXXII.

[10] Metzler CC 16, CIII Nr. 57.

merksam gemacht hätte, daß Thomas Waldensis [11] dies in hervorragender Weise schon getan, habe er davon Abstand genommen. Das Werk ist dem Polenkönig Sigismund I. gewidmet.

Neben zwei kleineren polemischen Schriften gegen Zwingli: „Die falsch, onwarhaftig, verfürisch Leer“ [12] aus dem Jahre 1526, die sich darauf beschränkt, die falschen Lehrsätze Zwinglis aufzuzählen und sie jeweils mit ein oder zwei Sätzen zu widerlegen, und der „Repulsio articolorum Zwinglii“ [13] vom Jahre 1530 werden uns noch besonders die gedruckten Predigten Ecks beschäftigen. Sie erschienen seit 1530 [14], zunächst in deutscher Sprache und später in lateinischer Übersetzung. Letztere hat Eck allerdings nicht selbst besorgt sondern nur durchgesehen. Der erste Band (1530) bringt die Predigten am Gründonnerstag über den rechten Empfang und die Früchte der hl. Kommunion, der dritte (1531) die Predigten auf Fronleichnam über die Gegenwart Christi im Sakrament und der vierte (1534) Predigten über die sieben Sakramente, darunter solche über den Opfercharakter der hl. Messe, die Transubstantiation und den Empfang unter einer Gestalt [15].

Diese Predigten sind das Wertvollste, das Eck zu unserer Frage beigetragen hat. In ihnen ist etwas mehr als in den anderen Schriften das biblische und dogmengeschichtliche Material verarbeitet und nicht bloß zitiert. Die Abwehr der Irrtümer erfolgt erst in zweiter Linie. Allerdings ist das eben ausgesprochene „Etwas mehr“ zu beachten. Es ist damit nicht behauptet, daß das angeführte Material wirklich verarbeitet wäre. Die stärkere Verarbeitung und die damit erzielte größere Ausgeglichenheit der Darstellung wird dazu mit einer Vereinfachung der Problematik erkauft. Da wo „De sacrificio missae“ zwei Lösungsversuche bringt, haben die Predigten des 4. Bandes nur einen, und Ansätze zu neuen Lösungen werden hier nicht nur nicht weitergeführt sondern sie sind vielfach wieder weggefallen. Aber das hängt wohl auch damit zusammen, daß es sich hier bei aller Belastung mit gelehrtem theologischem Beiwerk um Predigten handelt, die eine allzu große Problematik nicht vertrugen. Angesichts der Tatsache, daß diese dicken Bände in verhältnismäßig kurzer Zeit zusammengeschrieben wurden, stellen sie jedenfalls eine beachtliche Leistung dar. Nur jemand, der neben einem umfassenden Wissen selbst über eine weitgehende Predigterfahrung verfügte, konnte ein solches Werk bei der sonstigen starken Beschäftigung in wenigen Jahren fertigstellen.

[11] Thomas Netter (1431) in dem Werk „Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae adversus Wicleffitas et Hussitas“; vgl. Hurter II, 817 f.

[12] Metzler CC 16, CIII Nr. 54. [13] Metzler CC 16, CXII Nr. 71.

[14] Metzler CC 16, CVII — CX Nr. 68; vgl. Greving, Pfarrbuch S. 74 ff.

[15] In einem Brief vom Sept. 1534 an Alexander schreibt Eck über diesen 4. Band: „ . . quartum tomum homiliarum de sacramentis ecclesiae, cum hic maxime nos haeretici impugnet, jussu Rmi cardinalis Moguntini lingua nostra edidi, remuneravit cardinalis labores meos centum aureis monuitque ut quam primum verteretur in latinum etiam hic tomus, in quo iam desudo“. Friedensburg, Beiträge z. Briefwechsel S. 216

In ihrer Durchführung unterscheiden sich die Predigten des 4. Bandes von denen der drei ersten. Diese sind als Ausführungen zu den Sonn- und Feiertagsevangelien praktischer, lebendiger und unmittelbarer religiös. Dadurch haben sie mehr den Charakter von wirklichen Predigten. Die Homilien des 4. Bandes dagegen sind eigentlich nichts anderes als der in Predigtlänge unterteilte dogmatische Traktat über die Sakramente. Die einzelne Predigt ist hier durchaus nicht immer ein geschlossenes Ganzes. Wo die eine abbricht, fängt die nächste ebenso unvermittelt wieder an. Besonders deutlich scheint mir das bei den Predigten über die Priesterweihe zu sein. In den „Annotationes“ gibt Eck an, daß er sich in seinen Predigten für das Volk, was die Messe angehe, an den hl. Thomas angelehnt habe [16]. Diese Anlehnung hat sich nicht nur auf den Inhalt beschränkt sondern auch, mehr als Predigten es vertragen, die äußere Gestalt bestimmt.

Schließlich sind noch zu nennen eine Widerlegung der Nürnberger Kirchenordnung, die Eck im Jahre 1533 unter dem Titel „Christenliche underricht mit grund der geschrifft“ [17], herausgab und die „Annotationes“ zum „Regensburger Buch“, die 1542 in der „Apologia pro Reverendis et illustribus principibus catholicis . . .“ [18] gedruckt erschienen.

Dazu kommen noch zwei Schriften, die nicht direkt Eck zum Verfasser haben. Das sind die Akten der Badener Disputation (Mai 1526) und die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Die Badener Disputation wurde auf katholischer Seite maßgeblich von Eck geführt, und die Akten bieten uns deshalb wertvolles Material über seine Anschauungen, wenn sie auch nicht von Eck selbst herausgegeben wurden. Die gedruckte Ausgabe besorgte Thomas Murner. Im Mai 1527 erschien eine deutsche unter dem Titel: Die disputation vor den XIII orten einer loblichen eidtgenoschaft . . . “ und im August 1528 eine bessere lateinische unter dem Titel „Caussa Helvetica orthodoxae Fidei . . .“ [19]. Die Zuverlässigkeit dieser Ausgaben wurde bei ihrem

[16] „ . . licet in deklamationibus ad populum magis secutus sim S. Tho., cuius opinio non solum apparet vera, sed etiam plebs facilius intelligit“. (Apologia NIIIr)

[17] Metzler CC 16, CXVI nr. 78. [18] Metzler CC 16, CXXX Nr. 95.

[19] Genauere bibliographische Angaben und Literatur bei L. v. Muralt, Die Badener Disputation 1526 (Leipzig 1926) 92 ff. Ich zitiere nach der lateinischen Ausgabe, weil wegen der in der Kriegslage bedingten Umstände die deutsche sich nicht beschaffen ließ. Wir müssen bei den Zitaten also daran denken, daß die lateinische Formulierung jeweils von Murner und nicht von Eck ist.

Erscheinen von der Partei Zwinglis bestritten, wird aber heute allgemein anerkannt [20].

Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses [21] ist an sich eine Gemeinschaftsarbeit mehrerer Theologen. Eck war aber maßgeblich an ihr beteiligt, und der zweite Teil, der für uns hier in Frage kommt, ist ihm ganz zuzuschreiben [22].

Wie oben betont wurde, ist der Zusammenhang, in dem eine Glaubenslehre gesehen und behandelt wird, für unsere Fragestellung von großer Wichtigkeit. Deshalb will ich die Lehren Ecks über Eucharistie und Meßopfer im großen und ganzen in der Reihenfolge darstellen, die er selbst in seinem Enchiridion anwendet: Zunächst also die Kommunion unter beiden Gestalten, dann den Opfercharakter der Messe, woran ich die Verteidigung der Privatmesse und der lateinischen Kultsprache anschließe, und zuletzt die Realgegenwart und die Lehre von der Transsubstantiation. Die Folge davon muß allerdings sein, daß so die Geschlossenheit der Darstellung etwas verloren geht und mancherlei Wiederholungen sich nicht vermeiden lassen. Aber, wie schon gesagt, soll diese Arbeit nicht den Schein einer Systematik bei Eck hervorrufen, wenn diese in Wirklichkeit nicht gegeben ist.

---

[20] Walter Köhler: Zwingli und Luther (Leipzig 1924) 326 „Sie wurde als Fälschung gebrandmarkt. Wie wir jetzt wissen, zu Unrecht".

[21] Hrsg. von Joh. Ficker: Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte. Leipz. 1891

[22] Ficker a.a.O. XXXVIII.

III. Kapitel

§ 3. Die Kommunion unter beiden Gestalten.

Mit der Kommunion unter beiden Gestalten beschäftigt sich Eck sehr ausführlich. Neben dem betreffenden Kapitel seines Enchiridion handeln fünf von den elf Predigten über das Altarssakrament im 4. Band seiner Homilien nur hierüber.

In dieser Frage will Eck „sich nicht auf das Beispiel Christi berufen" (Pr 4, 60v; H 275). Sie ist ihm mehr eine Angelegenheit der kirchlichen Disziplin. Die Kirche hat die Kommunion unter einer Gestalt angeordnet. Das war nach Eck kein Akt der Willkür, sondern zwingende und berechtigte Gründe haben sie dabei geleitet [1]. Wohl habe Christus das Sakrament unter beiden Gestalten eingesetzt und so den Aposteln gereicht. Aber es sei abwegig, aus dem „Bibite ex hoc omnes" zu schließen, Christus habe die Laienkommunion unter beiden Gestalten befohlen. Nach Eck sind diese Worte nur an die Apostel gerichtet, die ja alle Priester gewesen sind (Ench. 74v; Pr 4, 62r; H 281 f.).

Eck gibt zu, „ja er will es freimütig bekennen" (H 270), daß in der Urkirche die Kommunion unter beiden Gestalten gereicht wurde. Das beweise ihm die Schrift und der Brauch bestimmter Kirchen. Paulus spreche z. B. 1 Kor 10, 16 ff. und 1 Kor 11, 26 vom Trinken aus dem Kelche. Nun „ist es aber gewiß, daß Paulus nicht allein den Priestern sondern der ganzen christlichen Gemeinde geschrieben hat . . ." (Pr 4, 59v). Zeugen dafür, daß die Kommunion unter beiden Gestalten eine Zeitlang Brauch war, sind ihm weiter Cyprian [2], Augustinus [3], Hieronymus [4], das Leben des hl. Laurentius, das Konzil von Toledo (681) [5] und die Größe der in den Kirchen noch aufbewahrten Kelche. Als Grund für die Kommunion unter beiden Gestalten in der Kirche der Märtyrer gibt Eck die tägliche Verfolgung an. Es sei „kein Wunder, daß die, die alle Zeit bereit sein mußten, ihr Blut für den Glauben zu vergießen, auch das Blut Christi unter der ihm gemäßen Gestalt empfingen [6]. Denn dadurch wurden sie gereizt und bestärkt, mit beständigem Herzen und Gemüt die Martern

---

[1] „mutatio illa ex urgentibus causis et validis rationibus" (H 270).

[2] ep. 63: CSEL 3, 657; 702. [3] z. B. PL 38, 729.

[4] in Sophoniam 3, 1—6; PL 25, 1375.

[5] Toledo (681) XII ca. 5; Mansi XI. 1033; Frdb. I/1317.

[6] „vera specie" II 276.

und den Tod um des Glaubens willen zu leiden" (Pr 4, 61r; Confut 80).

Eck betont aber sehr scharf, daß es von Anfang an auch die Kommunion unter der Gestalt des Brotes allein gegeben habe, ja diese Art der Kommunion sei auch damals schon die gewöhnliche gewesen, während die Kommunion unter beiden Gestalten nur in „etlichen Sonderkirchen" (Pr 4,59v) [7] bestanden habe. Vor allem sei letztere niemals geboten gewesen.

Daß ein solches Gebot doch bestanden hat, werden wir noch sehen, und die Beschränkung auf einige unbedeutende Teilkirchen macht Eck selbst illusorisch, indem er den Brauch der Kommunion unter beiden Gestalten für die Kirchen in Korinth, in Rom, in Afrika und Spanien zugibt (Pr 4,59v). Christus selbst habe den Jüngern in Emmaus das Sakrament nur unter der Brotsgestalt gereicht und Apg 2, 42. 46 und 20, 7 sei nur vom Brotbrechen die Rede. Selbst Jo 6, 50, Mt 6, 11, 1 Kor 5, 8 und 1 Kor 10, 17 führt Eck als Beweis an. Auch die Typen des AT, das Paschalamm und das Manna in der Wüste ließen nur an eine Gestalt denken (Pr 4,59r; H 267). Den Einwand der Reformatoren, Melchisedech habe aber Abraham Brot und Wein gereicht, meint Eck mit dem Hinweis unwirksam machen zu können, man dürfe nicht jede einzelne Seite eines Typus auf das Dargestellte übertragen. In Melchisedech würde der Hohepriester Christus und in den Gaben von Brot und Wein das Opfer des Neuen Bundes dargestellt. Damit sei das Bild genügend gedeutet, und es sei nicht nötig, noch auf Abraham, den Empfänger, zu sehen, ganz abgesehen davon, daß dieser sozusagen auch Priester gewesen sei (Pr 4, 59r; H' 269).

Es ist eigentümlich, daß Eck diesen an sich sehr richtigen exegetischen Grundsatz nur hier anwendet, aber nicht merkt, wie damit die Beweiskraft der Typen des Paschalammes und des Manna, die er für seine These angeführt hat, auch hinfällig wird. Denn mit dem Typus des Paschalammes soll sicherlich nichts über die Art der Kommunion ausgemacht werden.

Den Brauch der Kommunion unter einer Gestalt bezeugt nach Eck ferner Ambrosius. Dieser erwähne in seiner Schrift „Liber de sacramentis" da, wo er die Kommunion der Laien behandele, nur das Brot (H 273; Ench 73v) [8]. Ebenso spreche Ignatius im

[7] „non-nullis particularibus ecclesiis, non autem in universali" H 300.

[8] Ich kann nicht feststellen, welche Stelle Eck hier meint. Er führt keinen bestimmten Beleg an. Ficker (a.a.O. 77 Anm. 9) belegt für die Konfutation die Behauptung, Ambrosius bezeuge die Kommunion unter einer Gestalt mit de sacramentis IV c. 4, 14 (PL 16, 439 f.): „Tu forte dicis: Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum; ubi accesserit consecratio de pane fit caro Christi". Hier ist zwar nur vom Brot die Rede, aber deshalb, weil der Zusammenhang handelt vom Manna in der Wüste. Sonst spricht (Pseudo)-Am-

Brief an die Epheser nur vom Brechen des Brotes [9]. Auch bei Gregor d. Gr. sei nur vom Leib des Herrn die Rede [10] (Pr 4, 60r; Ench 73v).

Das Konzil von Reims [11] verbiete, daß Laien das Sakrament zu den Kranken tragen. Das hl. Blut werde auch hier nicht erwähnt. Und das Konzil von Worms [12] befehle den Pfarrern, das Sakrament des Leibes Christi immer in Bereitschaft zu halten für die Kranken. Die Synoden von Sardica (343) [13] und Agde (506) [14] sähen als Strafe für Priester und Diakone die Degradation zur Communio laica vor. Eck versteht darunter die Kommunion unter einer Gestalt und sieht hierin einen weiteren Beweis, daß sie für den Laien üblich war. In Wirklichkeit ist hier aber wohl von der Kommunion unter ein oder zwei Gestalten nicht die Rede [15]. Später in „Auctarium de privatis missis" versteht Eck selbst die Stelle so, daß hier gesagt sei, die betreffenden Priester bezw. Diakone dürften nicht mehr als Liturgen tätig sein [16].

Aus mancherlei Gründen setzte sich nach Eck die Kommunion unter einer Gestalt als die allein gebräuchliche durch. Die Gefahr des Verschüttens war zu groß, dazu konnte man den Wein nicht aufbewahren und zu den Kranken tragen. Außerdem haben viele von Natur Abscheu vor dem Wein, und Kranke, Frauen und Kinder können ihn nicht vertragen. Schließlich hat nach dem Zeugnis des Alexander von Hales († 1245) [17], so berichtet Eck, Gott selbst den Brauch der Kirche durch ein Wunder gebilligt. In einem Kloster hatten Brüder nach dem Kelch verlangt. Als der Priester den Kanon beendigt hatte, füllte sich die Patene mit

brosius selbstverständlich vom Empfang des Blutes. Etwa in IV, 4, 19 (PL 16, 442 f.), IV, 523 (PL 16, 444): „Deinde ipse Dominus Jesus testificatur nobis quod corpus suum accipiamus et sanguinem"; weiter in V, 1, 3 (PL 16, 447) usw.

[9] Cap. 20, 2; Funk, Patres Apostolici (Tübingen 1901) 231; PG 5, 661.

[10] PL 77, 224.

[11] Frdb I/1323. Diesen Canon bringt Mansi (X, 601) unter den unechten, dem Konzil von Reims (ca 630) zugeschriebenen Canones. Nach ihm (S. 604) ist er der Sache, nicht dem Wortlaut nach im Canon 45 des 6. Konzils von Paris (829) enthalten. Hier ist aber von der Spendung von Leib und Blut die Rede. (vgl. Mansi XIV, 565)

[12] Frdb I/1351. Das zweite der zur Synode von Aachen (809) gehörigen Kapitularien enthält unter den 20 „Capitula De presbyteris" (MGLeg. I/161) die Bestimmung (Ca 16), daß die Priester stets die Eucharistie bereithalten müssen. Hefele-L. III, 1129 ff.

[13] Mansi III, s. u. S. 242.

[14] Frdb I/186; I/724; Mansi VIII/323. In Canon 2 u. 5 ist nicht die Rede von der Communio laica sondern von der communio peregrina. s. u. S. 242 Anm. 1

[15] Vgl. P. Polmann: L-Element 440 f.

[16] Vgl. Ench 249v; s. u. S. 242.

[17] Summa univ. theol. qu. 53, membr. 1, Nürnberg 1482.

Blut. Da standen die Brüder von ihrem Verlangen ab (Pr 4, 61r; H 278; Ench 75v).

Man könnte nun sagen, fährt Eck fort, alle diese Gründe seien nicht ausreichend, um eine so wichtige Einrichtung wie die Kommunion unter beiden Gestalten abzuschaffen. Diesem Einwand spricht Eck seine Berechtigung nicht ab. Er führt deshalb als „eigentlichen Grund" das Aufkommen von Häresien über das Altarssakrament an. Nestorius habe die Lehre aufgestellt (und Luther sei ihm nun darin gefolgt), unter der Gestalt des Brotes sei nur der Leib und unter der Gestalt des Weines nur das Blut gegenwärtig, und deshalb müsse auch von den Laien das Sakrament unbedingt unter beiden Gestalten empfangen werden (Pr 4, 61v; H 278). Pelagius habe s. Zt. dem Augustinus unter Berufung auf Jo 6,53 dieselbe Forderung gestellt. „Um gotteslästerlichen Irrlehren dieser Art vorzubeugen, erschien es der Kirche, die den Hl. Geist, den Lehrer aller Wahrheit zum Lenker hat, heilsam, den Laien nur unter einer Gestalt dieses Sakrament zu reichen" (Pr 4, 62r; H 281) [18].

Auch sonst habe die Kirche manchmal etwas verboten, das an sich nicht falsch und schlecht war, nur weil es Anlaß zur Ketzerei wurde. So habe Papst Leo eine zeitlang den Gebrauch von ungesäuertem Brot bei der Eucharistie untersagt wegen der Irrlehre der Ebioniten, und Maria hätte wegen der Nestorianischen Irrtümer nicht Christusgebärerin genannt werden dürfen, obwohl sie das in Wahrheit sei (Pr 4, 62v).

So ist für Eck die Kommunion unter einer Gestalt schließlich eine Anordnung der Erziehungsweisheit der Kirche, die von ihrem

[18] Dieser Hinweis auf den Nestorianismus findet sich in diesem Zusammenhang öfter in der Literatur der Zeit. Soweit mir bekannt, zum ersten Mal in der Konfutation. Hier heißt es (Ficker a.a.O. S. 41); „Alius autem Lutheri error circumfertur, quod in pane asserit esse solum corpus sine concomitantia animae et sanguinis et sub vino asserit esse solum sanguinem. Hic autem error, quem Nestoriani tenuerunt, est intolerabilis . . " Die Quelle dafür ist wohl das „Corpus Juris", wo unter der Überschrift „Carnem vivificatricem, et ipsius verbi propriam factam in altari accipimus" das Konzil von Ephesus angeführt wird (Frdbg. I, 1346). Die Stelle ist entnommen einem Brief, den Cyrill von Alexandrien (ep. 17: PG 77, 114: Mansi 4. 1075 f,. Hinschius S. 279) und die Synode von Alexandrien, die dem Konzil von Ephesus vorausging, an Nestorius schrieb.

Vgl. das Schreiben Albertus V von Bayern an den Papst vom 30. Nov. 1562, in dem jener um die Gewährung des Laienkelches bittet: „ Valere quidem apud nos ecclesiae authoritatem, quae laicis unam tantum sanctissimi istius sacramenti speciem porrigendam instituit, nec ullum esse nobis dubium, quod ista ratione exitiabile illud Nestorii malum pie ac prudenter e medio sustulerit veneranda mater . . " Zitat nach G. Constant, Concession à l'Allemagne II, 843. Diesen Hinweis auf Nestorius bzw. das Ephesinum finden wir auch mehrfach in den Akten des Tridentinums. vgl. CT V, 937 f.; XIII, 137; 701; 704.

Stifter mit großen Vollmachten ausgestattet ist. „Denn so groß ist die Autorität und das Ansehen der Kirche, daß auch die Schrift ihr weicht. Denn wer hat die Feier des Sabbats abgetan und den Sonntag an seine Stelle gesetzt? Nicht die Schrift, sondern die Kirche. Wer hat die Beschneidung aufgehoben, die im AT geboten und auch unter dem Evangelium weiter in Übung war? Die Kirche auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem erst teilweise und dann überhaupt . . . . . Wer hat den Aposteln erlaubt, im Namen Jesu zu taufen, wo doch Christus geboten, im Namen der drei Personen in der Dreifaltigkeit zu taufen? Die apostolische Kirche . . . . Das alles findet seine Bestätigung darin, daß die Kirche regiert und gelehrt wird vom Hl. Geist, wie Christus sagt: Ich werde den Vater bitten, und der wird euch einen anderen Tröster geben, der soll bei euch bleiben ewiglich, der Geist der Wahrheit, der wird euch lehren alle Dinge" (Pr 4, 64rv)

Man könnte sagen, die Unbekümmertheit, mit der Eck hier noch trotz der heftigen Angriffe der Neuerer in diesem Punkte die Stellung der Kirche gegenüber der hl. Schrift umreißt, sei ein Beweis für ein bewundernswertes kirchliches Selbstbewußtsein. Das trifft sicher zu. Dabei bleibt aber zu bedenken, daß es sich hier nicht um einen originalen und unmittelbaren Gedanken Ecks handelt. Er konnte dieses Argument aus der Literatur der Zeit übernehmen. Luther hatte sich in seiner Schrift gegen das Kommuniondekret des Bischofs von Meißen [19] schon ausführlich damit beschäftigt in einer Art, der man trotz der wüsten Polemik eine gewisse Großartigkeit nicht absprechen kann. Luther läßt sich hier auf dogmatische Fragen, die für ihn Spitzfindigkeiten sind, nicht ein sondern beruft sich immer wieder schlicht auf das Wort der hl. Schrift, indem er sagt, wenn Christus das Sakrament unter beiden Gestalten eingesetzt hat, dann soll man den Laien den Kelch nicht verweigern, selbst wenn er keines wesentlichen Gutes dadurch beraubt wird. Eck hätte diese Schrift gelesen haben müssen, weil er sich ausdrücklich gegen sie wendet (Pr 4, 57r). Wenn ihn nun die ausführliche Polemik Luthers gegen oben angeführte Sätze, der eine gewisse Berechtigung nicht abzustreiten ist, nicht dazu bringt, dieses Argument etwas sorgfältiger zu formulieren und so Mißverständnisse zu verhüten, dann haben wir hier wohl mehr an eine Art Leichtfertigkeit der theologischen Rechthaberei, an Schwerfälligkeit und Hartnäckigkeit, die Hilflosigkeit und mangelnder Beherrschung der Situation entspringen, zu denken, als an ein unbekümmertes und festes Bewußtsein von der Stärke der eigenen Position.

Aber, meint Eck weiter, die Kirche erhebt sich mit ihrer Art, die Kommunion zu spenden, gar nicht über die hl. Schrift. Denn

[19] Ein Bericht an einen guten Freund . . . (1528) WA 26, 255v f.

hier sei nirgends der Empfang unter beiden Gestalten ausdrücklich geboten (Pr 4, 63r; H 285). Die Aufforderuug Christi: Bibite ex hoc omnes (Mt 26, 27), sei nur an die Apostel gerichtet, die allein am Abendmahl teilgenommen hätten und alle Priester gewesen seien. Auch Jo 6, 54 fordere nicht die Kommunion unter beiden Gestalten. Denn „da Christus unter jeder Gestalt ganz zugegen ist mit Fleisch und Blut, deshalb trinkt der Laie unter der Gestalt des Brotes das Blut" (Ench 76r; vgl. Pr 4, 60v; H 274) und kommt nach Eck damit der Forderung Christi nach.

Die Reformatoren führten indes nicht nur die Schrift als Zeugnis dafür, daß die Kommunion unter beiden Gestalten geboten ist, an, sondern auch die Tradition. Papst Gelasius († 496) fordere die Kommunion unter beiden Gestalten als unbedingt notwendig, und er ordne an, daß man entweder das Sakrament ganz empfangen solle oder überhaupt davon ferngehalten werden müsse, „weil eine solche Trennung des einen Geheimnisses ein großes Sakrileg sei" [20]. Eck führt genau wie Thomas [21] dagegen aus, hier sei nur von den Priestern die Rede, die beide Gestalten empfangen müßten, weil sonst das mysterium significationis geteilt würde. So habe schon das Konzil von Toledo [22] gesagt: „Was ist das für ein Opfer, an dem nicht einmal der Opfernde selber teilnimmt" (Pr 4, 66r; H 300; Konf. 81). Eck kennt den Text aus Gelasius nur aus der Sammlung des Gratian. Dieser bringt ihn aber unter der Überschrift: „Den Leib Christi ohne das Blut darf der Priester nicht empfangen". So ist die Interpretation von Eck verständlich. Aber wie später Lindanus [23] und Cassander [24] nachweisen, hat Gratian die Stelle aus dem Zusammenhang gerissen und damit ihren Sinn verfälscht. Nach ihnen wendet sich Gelasius gegen die Manichäer, die den Kelch ablehnten mit der Begründung, der Leib des Herrn sei blutlos. Gelasius habe nun die Kommunion unter beiden Gestalten verpflichtend gemacht, um die Häretiker von den Rechtgläubigen zu unterscheiden [25]. Auch das ist aber noch eine Umdeutung, um gegenüber den Protestanten nicht zugeben zu müssen, daß Gelasius tatsächlich die Notwendigkeit der Doppelkommunion lehrt. Jene Interpretation hat sich aller-

[20] 141; Frdb I/1318.

[21] S. th. III q. a. 12 ad 1.

[22] Toledo XII (681) ca 5; Frdb I 1317; Mansi XI, 1033.

[23] „Pan-opliae evangelicae pars altera" (Köln 1560) 136 vgl. Polman, Elément 440

[24] „de articulis religionis" in: opera (Paris 1616) 983 vgl. Polman a.a. O. 440

[25] Vgl. Polman a.a.O. 439 f.; Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 30, 449; G. Constant a.a.O. 1 Anm. 2

[26] Darüber berichtet Peter Browe, Die Kommunion an den letzten drei Kartagen. In: Jahrb. f. Liturgiew. X (1930) 65 ff. hier auch weitere Literatur.

dings bis in unsere Zeit erhalten [26]. In Wirklichkeit ist es nicht so, daß man zur Zeit des Gelasius (491—96) die Kommunion schon nicht mehr allgemein unter beiden Gestalten empfangen hätte und Gelasius diese deshalb wieder zur Pflicht machte, um die Häretiker zu überführen. Sondern die Kommunion unter beiden Gestalten war so selbstverständlich, daß man an den Empfang unter einer Gestalt sofort den Häretiker erkannte.

Der innere Grund für die Berechtigung der Kommunion unter einer Gestalt ist für Eck, wie das in den schon angeführten Stellen oft ausgesprochen und vorausgesetzt wurde, der Glaube der Kirche, „daß unter jeder Gestalt nicht weniger zugegen ist als unter beiden und man unter der einen Gestalt genau so große Frucht empfängt wie unter der anderen, daß die Kirche also die Gläubigen nicht der ungeschmälerten Frucht des Sakramentes beraubt" (Ench 76r).

Wohl sei aus der Kraft der Einsetzungsworte allein und auf Grund ihrer Bezeichnung unter der Gestalt des Brotes nur der Leib Christi und unter der Gestalt des Weines nur das Blut gegenwärtig, aber aus „wesentlichem Anhang und natürlicher Nachfolge" und „unschiedlicher Vereinigung der beiden Naturen in Christus" [27] müsse unter jeder Gestalt der ganze Christus gegenwärtig sein. Denn Christus lebe, und er sterbe fortan nicht mehr. So müsse mit dem Leib das Blut und die Seele verbunden sein. Seine Menschheit aber mit der Gottheit, weil sie eine untrennbare Einheit mit ihr bilde, nachdem sie einmal in diese aufgenommen sei. „Also folgt daraus", schließt Eck, „daß vier Dinge im Sakrament unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig sind. Zum ersten der Leib Christi aus Kraft und Bedeutung der Worte, zum andern die Seele Christi. Zum dritten das Blut, zu dem vierten die Gottheit. Die letzten aber sind nicht da aus der Kraft der Worte und Bedeutung sondern allein aus einem Anhang, einer Nachfolge, das zu Latein die heiligen Lehrer nennen per Concomitantiam, das ich verdeutschen möchte mit: einem mitfolgen, einander das Geleite geben" (Pr 4, 57v).

Hätte Petrus am ersten Karsamstag die Eucharistie gefeiert, dann wäre in der Hostie nur der Leib und die Gottheit Christi zugegen gewesen. Und zwar der Leib ex vi verborum und die Gottheit per concomitantiam, weil sie während der Grabesruhe mit dem Leib vereint blieb, Seele und Blut aber nicht. Wo aber der Herr jetzt glorreich auferstanden sei, sei unter der Gestalt des Brotes der ganze lebendige Christus gegenwärtig.

[27] Pr. 4. 57v: „Quamvis enim sub specie panis tantum est corpus Christi, et sub specie vini sanguis, ex vi verborum in scriptis et sua significatione; adhuc tamen cogitandum est, quod ex essentiali et naturali concomitantia et ex inseparabili quadam unione, sub qualibet specie aliquanto plus esse oportet". H 262

Anders denken, heiße Christus neu kreuzigen und töten. Christus habe aber den Tod überwunden und sterbe in Ewigkeit nicht mehr (Pr 4. 58v; H 266).

Die Behandlung der Lehre von der Konkomitanz ist eine der wenigen Gelegenheiten, wo es bei Eck zu einer eigentlichen theologisch-spekulativen Durchdringung und Aufarbeitung des Problems kommt. Allerdings geht er hier nicht neue, originale Wege. Er folgt bis in die Einzelheiten der Schule bezw. dem hl. Thomas [28].

Aus der Lehre von der Konkomitanz ergibt sich für Eck, daß die Neuerer mit Unrecht den Priestern vorwerfen, sie enthielten hier aus Eigensucht den Laien etwas vor, denn sie haben aus der Kommunion unter beiden Gestalten keinen Vorteil (Pr 4, 63r; H 285). Am Gründonnerstag oder sonst, wenn sie nicht die Messe feiern, kommunizieren sie ja auch nur unter einer Gestalt. Damit ist für Eck aber der ganze Streit gegenstandslos und hat seinen Grund nur in der Streitsucht der Neuerer. „Die Kelcher haben diese Zwietracht erhoben ohne alle Ursache und ohne allen Nutzen. Denn der Gebrauch einer Gestalt ist niemand nachteilig, so in einer Gestalt der ganze Christus ist und die Kelcher unter zweierlei Gestalt nicht mehr empfangen, denn der fromme gehorsame Christ unter einer, was Christus angeht, weil jener nämlich auch unter der Gestalt des Weines denselben Christus empfängt. Die Gestalt tut keine Kraft hinzu. Denn die Gestalt ist nur ein Zeichen. Sie wirkt nicht in des Menschen Seele sondern der Herr Christus, der genau so unter einer Gestalt gegenwärtig ist, wie unter beiden" (Pr 4, 63v). Das strenge Gebot der beiden Gestalten für den Priester ist kein Einwand dagegen. Der Priester muß das Sakrament unter beiden Gestalten konsekrieren und empfangen wegen ihrer Zeichenhaftigkeit [29], „denn unter beiderlei Gestalt wird unterschiedlicher und klarer angezeigt die Vergießung des Blutes und die Opferung des Leibes Christi, geschehen zu unserer Erlösung. Denn Fleisch und Blut sind ja im Leiden und Sterben voneinander abgesondert worden. Darum hatte Christus im Nachtmahl eingesetzt zwei unterschiedliche Zeichen, den getöteten Leib und das vergossene Blut zu bedeuten" (Pr 4, 65v).

Eck unterscheidet beim Sakrament nämlich scharf zwischen dem Zeichen und der Wirkung. Zeichen ist es in dreifacher Hinsicht [30]: es ist ein Deutzeichen, ein Gedenkzeichen und ein Pfandzeichen. Als Deutzeichen bezieht es sich auf Gegenwärtiges, nämlich auf die christliche Einheit und Gemeinschaft gemäß

[28] Vgl. S. th. III q. 76 bes. a. 1.

[29] „wegen der Bedeutung" (Pr. 4, 65v): „propter significationem" (H 297).

[30] Vgl. Thomas S. th. III q. 73 a. 4.

1 Kor 10 und auf die Sättigung des innerlichen geistigen Hungers. Als Gedenkzeichen weist es hin auf den Tod Christi, und als Pfandzeichen gibt es uns die tröstliche Hoffnung auf die Herrlichkeit.

Bevor Eck nun auf die Wirkung des Sakramentes zu sprechen kommt, zitiert er den Satz: „Quod figurant, efficiunt". Damit wäre aber gerade die enge Verbindung zwischen dem Zeichen und der Wirkung betont, und Eck stellt auch folgerichtig fest, daß gemäß der dreifachen Zeichenhaftigkeit die Wirkung der Eucharistie besteht in der Einverleibung in den Leib Christi bzw. in der geistlichen Sättigung, dann in dem Gedächtnis seines Leidens und Sterbens und schließlich in der tröstlichen Hoffnung auf die Erlangung der ewigen Seligkeit. Er fährt aber fort: „Für dieses Sakrament ist noch besonders zu bemerken, daß hier ein deutlicher Unterschied besteht zwischen der Bedeutung (significatio H 296) und der Wirkung (effectus). Denn die Bedeutung ist in dem Zeichen, nämlich in den Gestalten von Brot und Wein, aber die Wirkung geht aus von der göttlichen Kraft des Leibes und Blutes Christi, die in dem Sakrament wesentlich zugegen sind (Pr 4, 65r). Daraus folge, daß der Priester beide Gestalten benützen müsse wegen der Darstellung des Todes Christi, der Laie aber das Sakrament nur unter einer Gestalt zu empfangen brauche, um der ganzen Wirkung teilhaftig zu werden. Denn diese gehe vom gegenwärtigen Christus aus, der ja unter jeder Gestalt ganz zugegen sei.

Hiermit ist der Zusammenhang zwischen Zeichen und Wirkung bei Eck fast ganz aufgegeben, „die innere geistige Verknüpfung und Entsprechung von Gnadenzuteilung und Zeichenbedeutung" [31] nicht mehr gesehen. Die Gegenwart des ganzen Christus auf Grund der natürlichen Mitfolge ist hier so beherrschend und füllt so sehr das ganze Bewußtsein aus, daß der Rahmen des eigentlich Sakramentalen gesprengt ist. Denn das Sakrament ist seiner Wesensbestimmung nach ein Zeichen, und von dem Zeichencharakter her muß seine Wirkung verstanden werden. Es ist zwar richtig, wenn Eck die besondere Stellung der Eucharistie hervorhebt, die, um in der Ausdrucksweise des hl. Thomas zu sprechen, darin besteht, daß die Eucharistie „etwas in sich Heiliges enthält, nämlich Christus selbst" [32], während die Stoffe der anderen Sakramente nur eine heilige Kraft enthalten, die ihnen als fließendes Sein im Augenblick der Anwendung mitgeteilt wird. Das bedeutet aber keine Trennung zwischen dem Zeichen und der von Fleisch und Blut ausgehenden Wirkung. Denn diese

[31] G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Bonn 1940²) 59

[32] S. th. III q. 73 a. 1, ad 3.

sind als res et sacramentum selbst wieder Zeichen und weisen darauf hin, daß das Mahl ein Opfermahl ist. Christus ist ja in der Eucharistie nicht schlechthin gegenwärtig sondern als der sich am Kreuze Opfernde. Die Wirkung dieses Sakramentes besteht nicht darin, daß uns ganz allgemein Gnaden vermittelt werden, auch nicht, daß wir mit Christus überhaupt in Berührung kommen, sondern daß wir ihm gleichgestaltet werden in seinem Opfer am Kreuze, worauf die Trennung von Fleisch und Blut hinweist, daß nämlich vi verborum et sacramenti unter dem Brote nur der Leib und unter dem Wein nur das Blut Christi gegenwärtig ist. Wenn man die Kommunion unter einer Gestalt als hinreichend darstellen will, dann scheint mir jene Art der Beweisführung ungenügend zu sein und zur Auflösung sacramentalen Denkens zu führen [33].

---

[33] Allerdings argumentiert ähnlich wie Eck schon der hl. Bonaventura, der auch mit der Unterscheidung von Zeichen und Wirkung die Kommunion unter einer Gestalt zu rechtfertigen sucht. „Respondeo: Dicendum quod in Sacramento duo sunt, scilicet efficacia et significentia. Esse igitur de integritate sacramenti dupliciter est: aut quantum ad efficaciam, et sic neutra species est de integritate sed in qualibet totum, quod habet efficaciam; aut ad significationem et sic nunc de integritate, quia in neutra per se exprimitur res huius sacramenti, sed in utraque simul. Et hoc patet sic . . patet, quia etsi totum in utraque specie contineatur, non tamen per alterum perfecte significatur. Et ideo fideles perfectum sacramentum recipiunt, quia ad efficaciam recipiunt, sed quantum ad significantiam sufficit, quod ecclesia faciat in eorum praesentia; nec oportet, quod ipsi recipiant, propter periculum effusionis et propter periculum erroris, quia non crederent simplices in altera specie totum Christum recipere". In libr. sent. IV dist. XI p. II a. 1 q. 2. Opera (Quaracchi 1898) Bd. 4, 256 f.

In der Theologie des Spätmittelalters finden wir immer wieder diese Art der Beweisführung, soweit man dort überhaupt versucht, die Kommunion unter einer Gestalt spekulativ zu rechtfertigen und sich nicht damit begnügt, zu sagen, die Kommunion würde unter einer Gestalt gespendet wegen der Gefahr der Irrlehre und der Verunehrung durch Verschütten des hl. Blutes.

So bei Petrus a Tarantasia (Innozenz V) Sent. dist. XI q. 2 a. 3: In sacramento est ratio signi et ratio causae, significatio pertinet ad sapientiam, sed causalitas ad gratiam. Quia ergo gratia communiter necessaria est, sed non sic sapientia, efficacia vero aequalis est sub utraque specie, sed non significentia . . ." (ed. Toulouses 1651, S. 127a). Aehnlich sogar Johannes von Wesel in den ihm zugeschriebenen Adnotationes zu Petrus Lombardus:" . . et ideo fideles perfectum sacramentum recipiunt, quia ad efficaciam recipiunt, sed quoniam ad significationem sufficit, quod ecclesia faciat in eorum praesentia nec oportet, quod Christiani recipiant propter periculum effusionis et propter periculum erroris . . . " (Ms. Pal. lat. 336 fol. 181v).

Auch auf dem Tridentium hat man z. T. nicht anders argumentiert. So braucht z. B. Thomas Campeggi in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von sacramentum auf der einen Seite und sacrificium und mysterium auf der anderen Seite und kommt dabei zu Folgerungen, für

Die scharfe Unterscheidung zwischen Zeichen und Wirkung wird noch deutlicher in der schon oben zitierten Stelle (Pr 4, 63v), wo es hieß: „Die Gestalt aber tut keine Kraft hinzu, denn die Gestalt ist n u r ein Zeichen, wirkt hier nicht in des Menschen Seele sondern der Herr Christus, der genau so unter einer Gestalt gegenwärtig ist wie unter beiden".

Also nicht die Wirkung sondern nur das Zeichen verlangt nach Eck die zwei Gestalten. Zum vollständigen Mahl seien Speise und Trank und zur Darstellung des Todes die Trennung von Fleisch und Blut notwendig. „So muß der Priester, der als öffentlicher Diener der hl. Kirche konsekriert . . . beide Gestalten gebrauchen auf den Befehl Christi hin, damit so die Christen durch diese unterschiedliche Bedeutung an die Opferung des Leibes zu unserer Erlösung und an die Vergießung seines Blutes zur Abwaschung unserer Sünden erinnert werden" (Pr 4, 65v). Die Christen sollen sich froh bewußt werden, meint Eck, daß der Priester in der Person des gesamten Volkes opfert und das Sakrament unter beiden Gestalten empfängt, sie also in der Person des Priesters auf geistige Weise auch das Blut Christi trinken [34]. Hiernach legt also Eck der Kommunion unter beiden Gestalten doch wieder einen Wert bei, sonst würde er doch nicht einen geistigen Empfang der zweiten Gestalt durch das Volk lehren. Allerdings müssen wir uns angesichts solcher gelegentlicher Äußerungen Ecks fragen, wieweit sie wirklich ernst zu nehmen sind. Liegt hier nicht vielleicht jenes wahllose Häufen von irgendwie brauchbaren Argumenten vor, wie wir es in der polemischen Literatur vielfach antreffen? Ein seltsames Schwanken deutet sich jedenfalls an. Denn selbst wenn wir annehmen, Eck habe diese Gedanken vom geistigen Empfang des Blutes durch das Volk ernst genommen, ändert das aber nichts daran, daß er die Bedeutung der beiden Gestalten für die Kommunion der Laien nicht sieht. Denn an dieser Stelle spricht er nicht von der Kommunion sondern von der Teilnahme am Opfer. Eck will sagen: Wie für das Opfer als Darstellung des Kreuzestodes beide Gestalten notwendig sind, so haben sie auch für die Teilnahme am

---

die unsere Kritik an Eck noch viel mehr zutrifft: „Nec propterea supervacanea est calicis consecratio et sumptio per sacerdotes, si habeatur ratio, quod tractat hoc, quod sit sacramentum, est etiam sacrificium et mysterium; sacrificare autem et mysteria noscere ad sacerdotes pertinet, non ad omnes, iuxta illud, quod dixit Salvator discipulis Marc 4, 11 et Luc 7, 10: Vobis datum est nosse mysteria, et id est, quod dicitur: Significentia ad sacerdotes spectat . . . Et significentia ad sacerdotes spectat, non ad laicos, quoniam significatio pertinet ad sapientiam, quae ad omnes non spectat, sicut nec scientia, quae ad sacerdotes pertinet iuxta illud: Labia sacerdotis custodiunt sapientiam". CT XIII, 1 S. 702

[34] „in cuius persona totus populus quadam spirituali sumptione sanguinem Christi bibere gaudenter debet credere" Ench 76v.

Opfer ihre Bedeutung. Denn der Laie nimmt am Opfer teil, indem er durch die getrennten Gestalten an das Sterben Christi erinnert wird und sich so auf geistige Weise mit dem leidenden Heiland verbindet. Bei der eigentlichen, der „privaten“ Kommunion aber spielen bei Eck, wie wir oben schon sahen, die Gestalten keine Rolle.

Damit sind wir bei der wichtigsten Feststellung, die wir zu Ecks Darstellung der Kommunion unter beiden Gestalten machen können: Er trennt scharf zwischen der Eucharistie als Opfer und als Kommunion, was mit der oben festgestellten Trennung von Zeichen und Wirkung in innerem Zusammenhang steht [35]. Vielfach wird diese Scheidung, die in der neueren Theologie allgemein üblich wurde, als Folge der polemischen Auseinandersetzung mit der Reformation dargestellt [36]. Wie wir hier sehen, gab es sie schon vorher und hat gerade zu dem Mißverständnis der katholischen Lehre von der Messe als Opfer durch die Reformatoren beigetragen. Mir scheint aus der Behandlung der Kommunion unter beiden Gestalten bei Eck hervorzugehen, daß wegen der nominalistischen Auflösung echt sakramentalen Denkens in der Theologie des ausgehenden Mittelalters, die hier zum Ausdruck kommt in der scharfen Scheidung zwischen Opfer und Sakrament, es der damaligen Zeit unmöglich war, den Angriff Luthers aufzufangen und zu überwinden. Es lag durchaus nicht „in der Natur der Sache“, daß in der Polemik gegen den Angriff auf den Opfercharakter der Messe im 16. Jahrhundert diese Sicht des Opfers als etwas vom Sakrament Verschiedenem und Selbständigem immer beherrschender wurde. An sich war es gerade dieser Zeit aufgegeben, Opfer und Sakrament in eins zu fassen. Damit hätte sie Luther wirksam entgegentreten können. Waren die Schwierigkeiten, die Luther zur Leugnung des Opfercharakters der Messe brachten, nicht zum großen Teil darin begründet, daß in der damaligen Theologie das Opfer nicht mehr vom Sakrament her verstanden wurde?

Freilich ist auch festzuhalten, daß die Entwicklung, die zu einer immer stärkeren Unterscheidung von Opfer und Sakrament geführt hat, mit Eck und seiner Zeit noch nicht ihren Höhepunkt fand. Er sieht noch manche Beziehung des Sakramentes zum Leiden und Opfer Christi, die in der modernen Zeit ganz aus dem Bewußtsein geschwunden ist. So rechtfertigt er z. B. die Sakramentsprozession damit, daß hierdurch das Andenken an den Heiland wachgehalten und auch auf diese Weise dem Vermächtnis des Herrn: Tut dies zu meinem Gedächtnis, nachgekommen wird [37]. Weiter empfängt der Christ nach Eck das Sakrament in erster Linie zum Gedächtnis des Leidens Christi und zum Dank dafür (Pr 1, 132v).

Aber wir müssen andererseits sehr darauf achten, wie hier mehr von der Erinnerung an den Heiland, der einmal früher für uns gelitten hat, die Rede ist. Die enge Beziehung der Kommunion zu dem in der Messe gegenwärtigen Opfer wird auch von Eck schon nicht mehr genügend gesehen. Hören wir folgende Sätze: Ein jeder Christ wird, wenn er offen sieht diese Handlung des Sakramentes unter beiden Gestalten, genügend erinnert dieser Bedeutung, daß er betrachtet das Leiden und Sterben Christi und seine Blutvergießung. *So er aber für sich selber will (privatim) das Sakrament empfangen*, ist es nicht nötig, daß er nach der Bedeutung allzusehr strebt .... sondern er soll seine Betrachtung auf die Wirkung des Sakramentes richten, von dem er alle Frucht und allen Nutzen genau so unter einer Gestalt empfängt“ (P. 4, 65v), wie unter beiden [38].

Diese Sätze bedürfen eigentlich keiner Interpretation. Von der Teilnahme am Opfer, bei der auch für den Laien die beiden Gestalten als Hinweis auf den Opfertod Christi ihre Bedeutung haben, ist der private Empfang des Sakramentes unterschieden. Bei diesem spielt das Opfer nicht nur keine Rolle mehr, sondern es empfiehlt sich sogar, davon abzusehen und die ganze Aufmerksamkeit auf den gegenwärtigen Christus zu richten, um aller Früchte teilhaftig zu werden.

Die Tatsache, daß die Kommunion Opfermahl ist, wird hier übersehen. An der Messe als Opfer und Gedächtnis des Todes Christi teilnehmen und den gegenwärtigen Christus in der Kommunion empfangen, sind für Eck zwei verschiedene Dinge.

Allerdings sichert er sich durch diese überscharfe Trennung einen polemischen Vorteil. Er kann nun besser den Einwand der Reformatoren erledigen, die behauptet hatten, wenn keine Kommunikanten da seien, dann sei es auch nicht nötig und nicht erlaubt, die Messe zu feiern. Stehen nämlich Opfer und Kommu-

[35] Ueber den Zusammenhang von Opfer und Opfermahl vgl. Schmaus Dogmatik III. 2 S. 230 ff.

[36] Vgl. z. B. Poschmann: Mysteriengegenwart im Lichte des hl. Thomas, in: Theol. Quartalschrift 116 (1935) S. 90. Hier wird allerdings nur von einer Verstärkung der „Tendenz, das Opfer als etwas vom Sakrament Verschiedenes und Selbständiges anzusehen,“ gesprochen.

[37] Pr 1, 104v.

[38] Wegen der Wichtigkeit bringe ich auch den Text der lateinischen Ausgabe: „quilibet etiam Christianus dum publice et palam sacramentum hoc tractari videt sub utraque specie satis commonefit huius significationis, unde contempletur et passionem mortemque Christi et effusionem sanguinis eius. Quando autem privatim ipse vult sacramentum hoc sumere, non perinde iam necessarium est, ut tantopere significationem intendat et pro ea luctetur, quam satis suscipit audiens missam, sed tunc omnis sua consideratio debet esse intenta ad effectum sacramenti, ubi quilibet omnem eius fructum et virtutem suscipit sub altera tantum ut sub utraque specie“ (H 297).

nion nicht im Zusammenhang, dann ist nicht einzusehen, weshalb mit dem einen auch das andere fallen soll. Gehen die Christen auch nicht zur Kommunion, dann bleibt für sie doch — ganz abgesehen davon, daß der Priester in persona ecclesiae das Sakrament empfängt — die Teilnahme am Opfer, die für Eck, wie wir schon sahen, darin besteht, sich zu erinnern an den Leib Christi, der am Kreuz geopfert, und an das Blut, das dort vergossen wurde. „Wer ist denn so geistlos und hartherzig und denkt dann nicht folgendermaßen bei sich: O Herr Jesus, unverdient hast Du Dein kostbares Blut vergossen und Deinen heiligsten Leib so tot, entseelt und verblutet auf dem Altar des Kreuzes für meine Sünden geopfert; durch Deine glorreiche Auferstehung lebst und herrschst Du jetzt mit Gott dem Vater in unermeßlicher Herrlichkeit. Ich lobe und danke Dir dafür" (Pr 4, 65v; H 298).

Auch dieses echt empfundene Gebet ändert nichts daran, ja es ist selbst ein Beweis dafür, daß die Teilnahme der Laien am Opfer bei Eck moralisiert und stark ins bloß subjektive Miterleben und Mitfühlen gelegt ist. Es wird nicht gesehen, daß die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers ein Vorgang ist, an den die teilnehmenden Laien nicht nur durch fromme Anmutungen Anschluß finden, sondern in den sie lebendig und wirklich hineingestellt sind und immer tiefer hineingezogen werden, die Teilnahme am Opfer aber im Opfermahl ihre Erfüllung erhält und deshalb die Kommunion unter beiden Gestalten nicht so ohne weiteres als bedeutungslos hingestellt werden kann.

Eck wirft den Neuerern Subjektivismus vor, weil sie die Messe nicht feiern zum Nutzen der ganzen Kirche sondern nur die Kommunion der einzelnen Menschen erstreben. Das bedeute, daß mit der Abnahme der Zahl der Kommunikanten die Messe und das Gedächtnis des Todes selbst abgeschafft würde. Sicher ist Eck auch hier Vertreter und Anwalt der Wahrheit. Aber wenn irgendwo, dann wird es doch an dieser Stelle deutlich, wie ungenügend er die Wahrheit darstellt, weil er nur Wahrheiten, einzelne Sätze, kennt, ohne daß der organische Zusammenhang ihm dabei aufgeht.

Man kann gegen unsere Kritik nicht anführen, Eck argumentiere ähnlich wie Thomas von Aquin [39]. Denn bei Thomas handelt es sich um die theologische Rechtfertigung einer Art, dieses Sakrament zu spenden, die hier und da gehandhabt wurde, die aber durchaus nicht den Anspruch auf alleinige Geltung erhob und die mit dem Erweis ihrer Gültigkeit nicht als die sinnvollste hingestellt werden sollte. Vor allem ist für Thomas die Wahrheit, daß Christus in der Eucharistie gegenwärtig ist, als der durch das Leiden hindurchgegangene, als der „Christus passus" [40] so sehr lebendiger Besitz, daß bei ihm die bei Eck kritisierten Mängel vermieden sind. Aber auch wenn Eck im einzelnen dem hl. Thomas gefolgt wäre und dessen Antworten einigermaßen kongenial dargestellt hätte, dann würde das noch nicht bedeuten müssen, daß er *seiner* Aufgabe genügt hätte.

Bisher sind wir bei unserer Kritik an Ecks Darstellung von seiner Art zu theologisieren ausgegangen. Wir müssen noch fragen, wie sich diese von der Sicht der Reformatoren aus darstellt. Eck bewegt sich bei der Rechtfertigung der Kommunion unter einer Gestalt mehr noch als sonst im Rahmen der scholastischen Theologie und ihrer Methode. Er denkt begrifflich abstrakt. Ausgehend von der Transsubstantiation und der damit zusammenhängenden Lehre von der Konkomitanz deduziert er, daß die Kommunion unter einer Gestalt ausreichend sei. Von ganz anderen Grundlagen her baut Luther seine Argumentation auf. Wie wir bei unserem Hinweis auf seine Schrift gegen das Edikt des Bischofs von Meißen gesehen haben [41], geht Luther von der hl. Schrift aus und zieht sich angesichts der spekulativen Erörterung seiner Gegner immer auf dieselbe zurück. Er streitet die gedankliche Gültigkeit der theologischen Überlegungen betreffs der Konkomitanz nicht ab, aber er bestreitet ihr Daseinsrecht angesichts der klaren Berichte des Evangeliums. Er sagt nichts gegen die logische Richtigkeit der Begriffe, wohl aber dagegen, daß man sich auf begriffliches Denken dort stützt, wo die Gestalt des Tuns in aller Klarheit und Einfachheit uns im Evangelium vorgegeben ist. So sagt er in der oben genannten Schrift: „aus mit Folgern und Gaukeln .... Mein Christus hat mir nicht befohlen, zu folgern und zu gaukeln in seinem Sakrament, sondern seine Worte zu fassen und zu behalten und danach zu tun. . . . Ich soll wissen, daß ich Christus, Leib und Blut, empfange im Sakrament, wie seine Worte lauten. Wie aber Leib ohne Blut oder mit Blut; wiederum wie Blut ohne Leib oder mit Leib da sei, soll ich nicht wissen noch forschen. Er wirds wohl wissen" [42]. Wenn Eck aber gegen Luther sagt, im Gegensatz zu seiner früheren Stellungnahme sei er nun auch in den „Nestorianischen Irrtum" verfallen, indem er das Wort Christi: Trinket alle daraus, auf alle Christen und nicht allein auf die Apostel beziehe und so viele tausend Christen, die immer unter einer Gestalt kommuniziert hätten, der Verdammnis überantworte (H 281), dann versteht

[39] S. th. q. 80, a. 12, besonders ad 2 et 3 vgl. Schmaus, Dogmatik III. 2 S. 240.

[40] S. th. III q. 73 a. 5 ad 2; q. 73 a. 3 ad 3; q. 3 a. 6; q. 75 a. 1.

[41] „Ein Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sakramentes auf Bischofs zu Meissen Mandat" (1528) WA 26, 608 f.

[42] s. o. S. 41

er ihn falsch, zum mindesten trifft er nicht das Wesentliche an Luthers Kritik. Denn dieser will nicht etwa die unbedingte Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten lehren. Diese Konsequenz liegt ihm fern. Er „folgert" eben nicht. Er sagt nur ebenso einfach wie hartnäckig etwa folgendes: Christus hat das Sakrament unter den beiden Gestalten eingesetzt und den Befehl gegeben zu trinken. Also habe ich dem nachzukommen, wenn mir auch tausend kluge Überlegungen sagen, eine Gestalt genügt. So heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln (1537): „Und wir bedürfen der hohen Kunst nicht, die uns lehre, daß unter einer Gestalt so viel sei als unter beiden, wie uns die Sophisten und das Konzilium zu Konstanz lehren. Denn obs gleich wahr wäre, daß unter einer so viel als unter beiden, so ist doch die eine Gestalt nicht die ganze Ordnung und Einsetzung durch Christus gestiftet und befohlen" [43].

Die Behauptung aber, der Befehl Christi: Trinket alle daraus, habe nur für die Apostel gegolten, sucht Luther wieder auf folgende für ihn bezeichnende Weise ad absurdum zu führen: „Denn eben derselbe Christus redet zu denselben Jüngern denselben Befehl über dem Brot, den er redet über den Kelch. Einerlei Jünger hören und nehmen beides. Sind es nun Priester und nicht Laien, die den Kelch nehmen, so sind es auch Priester und nicht Laien, die das Brot nehmen, und es muß also nach der Einsetzung Christi das ganze Sakrament von den Laien, allein bei den Priestern bleiben. Was wollen sie hierzu folgern? Wiederum, sind es Laien gewesen, die das Brot nehmen, so sind es auch Laien gewesen, die den Kelch nehmen, denn das ganze Sakrament mit beiden Gestalten wird denselben Jüngern mit gleichem Befehl auf eine Zeit befohlen. Darum, wem ein Teil gehört, dem gehört auch der andere zu" [44].

Hiergegen ließe sich vieles anführen. Vor allem aber, daß Luthers Lehre von der Ubiquität deutlich zeigt, wie selbst er ohne spekulative Erörterungen bei der Erklärung der Gegenwart Christi im Sakrament nicht auskam. Aber wir wollen hier weniger auf den einzelnen Gedanken achten, ob er stimmt oder nicht, sondern auf die ganze Art Luthers zu argumentieren. Dann werden wir ohne weiteres spüren, wie Ecks Beweisführung auf ihn wenig Eindruck machen konnte, ganz abgesehen davon, daß sie, wie wir sahen, auch auf ihre Art nicht ausreichend war.

Zum Schluß noch der Hinweis auf eine Sitte bei der Kommunionspendung, die mit der Kommunion unter der Gestalt des Weines leicht in Verbindung gebracht werden konnte. Nach Ecks Pfarrbuch für die Kirche U. L. Frau in Ingolstadt wurde dort den Gläubigen gleich nach dem Empfang der Hostie unkonsekrierter Wein zu trinken gegeben. Diesen Kelch reichten auch Priester oder, wenn solche nicht zur Verfügung standen, ehrenwerte Laien [45]. Es handelt sich also um den sogenannten

---

[43] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 1930) 451.

Wenn sich bei Luther Aeußerungen finden, die die Gegenwart des ganzen Christus unter einer Gestalt ausschließen, dann wenden diese sich weniger gegen den in der Lehre von der Konkomitanz ausgesprochenen Sachverhalt selbst als gegen die aus ihm hergeleiteten Folgerungen.

Hans Grass: Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung. (Gütersloh 1940) Beiträge zur Förderung christl. Theol. 2. Reihe 47. Bd. kommt zu folgendem Ergebnis in dieser Frage: „Luther hat bis etwa 1521 ohne besondere Betonung an der Konkomitanz festgehalten, nachher sie wie schon vorher die Transsubstantiation fallen lassen, indem er zunächst die Spekulation darüber, schließlich aber auch die Sache selbst verwarf. Jedoch gilt das letzte mit einer gewissen Einschränkung, denn auch für die Zeit nach 1526 finden sich Äußerungen, in denen Luther den Papisten das totus sub una konzediert und nur die daraus gezogene Schlußfolgerung der Communio sub una als der Einsetzung Christi strikt zuwider verwirft (S. 47) . . . nicht darum geht es ihm, den Papisten gegenüber das totus sub pane als solches zu treffen, sondern er lehnt es ab, sofern es die theologische Begründung der Kelchentziehung bilden soll. (48).

[44] WA 26, 612.

Der Ingrimm Luthers gegen das begriffliche Deduzieren und Folgern äußert sich in einem ans Blasphemische und Unerträgliche grenzenden Maße: „Weil Christus Leib nicht ohne Blut ist, so folget daraus, daß sein Blut nicht ohne Seele ist. Daraus folget, daß seine Seele nicht ohne die Gottheit ist. Daraus folget, daß seine Gottheit nicht ohne den Vater und den Hl. Geist ist. Daraus folget, daß im Sakrament auch unter einer Gestalt die Seele Christi, die Hl. Dreifaltigkeit gegessen und getrunken wird samt seinem Leib und Blut. Daraus folgt, daß ein Messpfaff in einer jeglichen Messe die Hl. Dreifaltigkeit zweimal opfert und verkauft. Daraus folgt, weil die Gottheit nicht ohne die Kreatur ist, so muß Himmel und Erde auch im Sakrament sein. Daraus folgt, daß die Teufel und die Hölle auch im Sakrament sind. Draus folgt, daß, wer das Sakrament (auch einerlei Gestalt isset), der frißt den Bischof zu Meissen mit seinem Mandat und Zettel. Daraus folgt, daß ein Meissenischer Priester seinen Bischof in einer jeglichen Messe zweimal frißt und säuft. Daraus folgt, daß der Bischof zu Meissen muß einen größeren Leib haben denn Himmel und Erde. Und wer will alle Folge immer mehr zählen. Aber zuletzt folgt auch daraus, daß alle solche Folgerer Esel, Narren, blind, toll, unsinnig, rasend, töricht und tobend sind. Diese Folge ist gewiß". „Ein Bericht an einen guten Freund . . ." (1528) WA 26, 605 f.

[45] J. Greving, Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt RST 4/5 (Münster 1908). Hier heißt es zum Palmsonntag: „In vigilia demanda cooperatoribus, quia tres sint dies, in quibus major pars populi communicet, scilicet Palmarum, Cena domini et Resurrectionis, et ipsi teneantur ministrare sacramentum; quod si fuerint impediti auditione confitentium, alios sacerdotes rogent in tempore; hoc est servandum, ut assint, qui communicent et qui potum calicis porrigant. Similiter providcant particulas in conpetenti numero consecrari" (139) und „Capellani assistunt porrigendo potum calicis, quod, si desint sacerdotes, potest honestis laycis committi, calice pannis involuto. Cooperatores disponant capellanos communionem exhibentes" (140 f.) Den Ritus der Kommunion schildert Greving a.a.O. 127.

Spülkelch[46]. Dieser Brauch ist auch anderswo vielfach bezeugt[47]. Er war wohl ziemlich allgemein verbreitet. Das können wir schon daraus ersehen, daß Eck auch in seinen gedruckten Predigten ihn als selbstverständlich voraussetzt[48]. Es läge nun nahe, in ihm einen Ersatz für den sakramentalen Kelch zu sehen. Aber, wie Smend nachgewiesen hat[49], läßt sich diese Annahme nicht aufrecht erhalten. Denn die Geschichte des Spülkelches reicht weiter zurück als das Außer-Brauch-Kommen der Kommunion unter beiden Gestalten. Erst recht kann man nicht sagen, er sei dazu benutzt worden, um beim Volk den Eindruck zu erwecken, man reiche ihm das Sakrament unter beiden Gestalten. Wie wir aus den oben zitierten Stellen entnehmen können, kommt Eck beide Male auf das Trinken des Weines nach der Kommunion zu sprechen, um darauf hinzuweisen, daß es sich hier bloß um Wein handelt und seine Zuhörer zu ermahnen, durch das äußere Verhalten beim Trinken nicht dem Irrtum Vorschub zu leisten, als würde hier das hl. Blut gespendet.

Für uns hat dieser Brauch deshalb größere Wichtigkeit, weil er uns Anhaltspunkte für die Antwort auf die Frage gibt, welche Gründe zur Abschaffung der Kommunion unter der Gestalt des Weins geführt haben. Die Gründe, daß die Kommunion unter beiden Gestalten unhygienisch und vor allen Dingen zu umständlich und zeitraubend sei, Gründe, die man heute anführen würde, können es nicht gewesen sein. Denn die hätten sicherlich eher zur Abschaffung des Spülkelches geführt, weil für dessen Beibehaltung nicht so wichtige Gründe sprachen. Dasselbe gilt, wenn man den Mangel an Wein in weinberglosen Gebieten anführt oder,

[46] Julius Smend, Kelchspendung und Kelchversagung (Göttingen 1898) 43—75; Browe, Mittelalterliche Kommunionriten 48 ff.

[47] Smend a.a.O. 49 ff.; Browe a.a.O. 48 ff.; Falk, Die pfarramtlichen Aufzeichnungen des Florentius Diel: „Sani autem accedentes sic se gerant: primo genua flectant ante altare laudabili more consueto, levato capite, aperto ore, oculis demissis et emissa lingua usque ad superlabium inferius modesto suscipiant: qua suscepta et lingua retracta os statim claudant et surgant; euntes in alium locum convenientem genuflectentes donec cum saliva oris sui insumpserint; posteaquam ad calicem vini accedant, et ibi modico vino sumpto plenius insumant sacram Eucharistiam . . . (47) vgl. S. 16

[48] „Unnd wenn du also das Sacrament hynab verschlunden hast: so trinck darnach den weyn auß dem kelch da darfst keiner reverentz: denn es ist nur weyn und keyn Sacrament: wie vor auch in einer predig gesagt ist" (Pr. 1, 138 v f.) Hier hieß es: „Darbey vermerk du lay, so dir der priester zu trincken gibt auß dem kelch, nicht gedenck, das du das blut Christi trinckest wie der priester in der messz: nein, du trinckest allein weyn: darumb so thu dem kelch kein reverentz darmit ander einfältig oder jung nit gedencken: du thust reverentz dem blut Christi" (Pr 1, 133 v).

[49] a.a.O. 43; Browe a.a.O. 48 ff.

wenn Eck darauf hinweist[50], daß Kinder und Frauen den Wein vielfach nicht vertragen und viele überhaupt einen Abscheu vor dem Wein gehabt hätten. Auch der von Eck so stark betonte Grund, die Kirche sei gezwungen gewesen, die Kommunion unter beiden Gestalten zu verbieten, weil Irrlehren, er nennt die des Nestorius und Pelagius, ihre Notwendigkeit behauptet hätten, hält der geschichtlichen Wirklichkeit nicht stand. Wohl haben die Entscheidungen der Kirche gegen die Irrlehren des 14. und 15. Jahrhunderts über diesen Gegenstand stark dazu beigetragen, daß diese Frage eine grundsätzliche Bedeutung bekam, die ihr an sich nicht zukommt. So bleibt nur noch die Gefahr des Verschüttens und der darin begründeten Möglichkeiten der Verunehrung des Sakramentes. Aber dieser Grund wäre nicht ausreichend gewesen, wenn nicht die tiefere Einsicht in die Tatsache der Wesensverwandlung, die Definierung des Dogmas von der Transsubstantiation, mit einer Verdunkelung des Wissens um die Bedeutung der Zeichenhaftigkeit der Sakramente erkauft worden wäre. Für das letztere bietet die Argumentation Ecks, wie wir sahen, ein lebendiges Beispiel.

[50] S.o.S. 37.

IV. Kapitel.

Die Messe als Opfer.

§ 4. Die Bedeutung des Opfercharakters der Messe in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung über die Eucharistie.

Wenn es im Verlauf der Auseinandersetzungen, die die Reformation heraufführte, auch immer wieder um die Kommunion unter beiden Gestalten ging, so war das doch eine Frage zweiten Ranges. Auch von den streitenden Parteien wurde ihr keine letzte Wichtigkeit beigemessen. Die Kommunion unter beiden Gestalten war ja auch kein originales Anliegen der Reformation sondern schon über hundert Jahre von verschiedenen Bewegungen als Forderung gestellt worden. Luther nahm sich ihrer im Anfang erst zögernd an. Gelegentlich sagte er einmal, an der Gestalt des Weines sei nicht viel gelegen [1]. In der Schrift „De captivitate Babylonica" rät er, in diesem Punkte die römische Tyrannei vorläufig zu ertragen [2].

Auf katholischer Seite war man sich durchweg, was das Grundsätzliche angeht, darüber klar, daß es hier um eine Angelegenheit der Disziplin ging und die Kommunion unter beiden Gestalten gestattet werden könnte. Praktisch zögerte man allerdings und verhielt sich so, als ob es sich hier um einen grundsätzlichen Gegenstand handelte. Taktische Bedenken bekamen vielfach einen ungebührlich großen Raum. Man fürchtete, durch die Einführung der Kommunion unter beiden Gestalten der Lehre von ihrer Notwendigkeit einen Schein von Recht zu geben bezw. der Reformation überhaupt Vorschub zu leisten. So bekam dieser Streitpunkt in Wirklichkeit eine viel größere Bedeutung, als von der Sache her gerechtfertigt war. Die Weise der Kommunionspendung entwickelte sich zu einem Zeichen der Unterscheidung

[1] „Danach haben sie uns die eyne gestalt des weyns gar genommen wie woll nicht vill dran gelegen ist, denn es mehr an den worten dan am tzeychen gelegen ist". Ein Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe (1520). WA. 6, 374.
Vgl. WA 2, 742. R. Seeberg: Die Lehre Luthers, Lehrbuch der Dogmengesch. IV, 1 (Leipzig 1914) 330. „Er sah die Kelchentziehung für eine relativ gleichgültige liturgische Veränderung an, an der soviel nicht liege, da ja doch das Wort die Hauptsache im Abendmahl ist".

[2] „Itaque non hoc ago, ut vi rapiatur utraque species, quasi necessitate praecepti ad eam cogamur". WA 6, 507.

der beiden Parteien, und die Einführung der Kommunion unter beiden Gestalten war vielfach gleichbedeutend mit der Einführung der Reformation oder wenigstens die Einleitung dazu. Das ändert aber nichts daran, daß innerhalb der theologisch-dogmatischen Diskussion der bei weitem wichtigste Kontroverspunkt in Bezug auf das Altarssakrament der Opfercharakter der Messe war. Als solcher lebte er auch im Bewußtsein der Beteiligten. Hier liegt für Luther „der bei weitem ruchloseste Mißbrauch" dieses Sakramentes [3].

Die Messe für ein Opfer halten, bedeutet für Luther, gerade dort sich durch eigene Werke das Heil sichern wollen, wo wir am offensichtlichsten zu empfangen und nichts zu geben haben, es bedeutet, an dem Punkt in die Knechtschaft des Gesetzes zurückfallen, wo wie nirgends sonst Glaube und nichts als Glaube gefordert ist. Denn nach Luther besteht das Wesen und die Wirkung der Messe ausschließlich im Einsetzungsbericht [4], der für ihn wieder die Zusammenfassung oder Summe des ganzen Evangeliums ist [5]. Dieses besteht nämlich nach Luther in der Verkündigung der göttlichen Gnade und der Vergebung aller Sünden durch Christi Leiden, was uns alles im Einsetzungsbericht zugesichert werde. Also sei die gläubig empfangende Haltung und nicht die gebende, opfernde, die einzig diesem Sakrament angemessene. Wenn wir noch hinzunehmen, daß für Luther die hl. Schrift in verschiedenen Stellen des Hebräerbriefes jede andere Opferung Jesu Christi neben der einmaligen am Kreuze ausschloß [6], dann wird uns verständlich, weshalb Luther von seiner Grundeinstellung her mit aller Leidenschaft die Auffassung von der Messe als einem Opfer bekämpfte. Es handelt sich hier für ihn nicht um einen Streitpunkt unter vielen, sondern um einen der Angelpunkte, an denen alles andere seines Systems hing. So

[3] „Tertia captivitas eiusdem sacramenti est longe impiissimus ille abusus, quo factum est, ut fere nihil sit hodie in ecclesia receptius ac magis persuasum, quam missam esse opus bonum et sacrificium". „De captivitate" WA 6, 512.

[4] „Nam in eo verbo et prorsus nullo alio sita est vis, natura et tota substantia Missae"! „De captivitate" WA 6, 512. „Dan darynnen (sc. in den Abendmahlsworten) ligt die meß gantz mit all yhrem weßen, werck, nutz und frucht, on wilche nichts von der meß empfangen wirt". Ein Sermon vom NT. WA 6, 355

[5] „Christus hat das gantz Evangelium ynn einer kurtzen summa begriffen mit den worten dises testaments oder sacraments" Ein Sermon von dem NT. WA 6, 374
„At missa est pars Euangelii, immo summa et compendium Euangelii. Quid est enim universum Euangelium, quam bonum nuntium remissionis peccatorum? At quidquid de remissione peccatorum et misericordia dei latissime et copiosissime dici potest, breviter est in verbo testamenti comprehensum". „De captivitate" WA 6, 525.

[6] Vgl. „De abroganda missi privata" (1521) WA 8, 415; 421.

schrieb er während des Augsburger Reichstages am 19. 8. 1530 an Kurfürst Friedrich: „. . . . lassen wir die Winkelmesse zu, so möchten wir flugs das ganze Evangelium fahren lassen“ [7]. Wenn auch zeitweise der Kampf um die Realpraesenz gegen Zwingli bei Luther mehr in den Vordergrund trat, so blieb seine entschiedene Stellung gegen das Meßopfer doch unausgesetzt bestehen [8]. Die übrigen Reformatoren standen ihm darin nicht viel nach.

Eck erkannte die Entschiedenheit und Unerbittlichkeit des reformatorischen Angriffs auf die Messe als Opfer und nahm sich bei der Verteidigung der Eucharistie auch besonders des Opfercharakters der Messe an. Die Motive, die Luther zum Kampf gegen die Messe bewegten, sein tieferes Anliegen, blieben Eck

[7] WA Br 5, 573. Zu Luthers Kampf gegen die Messe, vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. IV, 1, Die Lehre Luthers (Leipzig 1917) 330 f.; E. Seeberg, Grundzüge der Theologie Luthers (Stuttgart 1940) 153: „Das Messopfer hat Luther auf Tod und Leben bekämpft. Denn hiermit werden die Wurzeln der Religion verletzt, wie sie sich Luthers Verständnis darstellen. In der Messe glaubt der Mensch Gott etwas zu opfern und wähnt, ihm etwas geben zu können. In Wahrheit aber besteht die Religion darin, daß der Mensch sich von Gott beschenken läßt, daß er empfängt, lediglich alles empfängt. Die Messe ist kein Opfer, das der Priester Gott darbringt, sondern sie ist das gnädige Geschenk Gottes. Hier ist aus der Gabe Gottes an die Menschen ein Geschenk der Menschen an Gott gemacht worden. Damit ist aber alles auf den Kopf gestellt, denn der Mensch, der nehmen soll, meint, er könne und dürfe geben. Statt die Erlösung hinzunehmen, will er Gott durch seine Werke gewinnen“. Ganz im Gegensatz zur Lehre von der Realgegenwart wird in den Schriften über Luthers Theologie seine Auffassung über die Messe als Opfer sehr unzureichend behandelt. Man begnügt sich mit einer kurzen Darstellung seiner Anschauung, ohne diese weiter auf ihre Berechtigung und Gültigkeit zu prüfen. Das müßte aber von protestantischer Seite aus nicht nur im Hinblick auf die Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts, sondern auch auf die Lehre vom Meßopfer, wie sie sich vor und nach dieser Zeit darstellt, geschehen. Vor allem dürfte nicht so selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß Luthers Kritik heute noch Geltung hat. Hier macht man sich durch eine Verkürzung der Problematik die Arbeit viel zu leicht.

[8] So noch in den „Schmalkaldischen Artikeln“ (1537/38) WA 50, 109 ff. Bekenntnisschriften 407 ff. In diesem zur Einberufung des Konzils durch Paul III für den 23. 5. 1537 nach Mantua geschriebenen Werk bezeichnet Luther die Messe als den Punkt der Kontroverse, über den keine Einigung erzielt werden könne. Er braucht dabei folgende in ihrer Schärfe und Tragweite erschreckenden Worte: „Dieser Artikel von der Messe wird's ganz und gar sein in Concilio, denn wo es möglich wäre, daß sie uns alle andere Artikel nachgeben, so konnen sie doch diesen Artikel nicht nachgeben, wie der Campegius zu Augsburg gesagt: er wollt sich ehe auf Stucken zureißen lassen, ehe er wollt die Messe fahren lassen. So werde ich mich auch mit Gottes Hulfe ehe lassen zu Aschen machen, ehe ich einen Meßknecht mit seinem Werk lasse meinem Heilande Jesu Christo gleich oder höher sein. Also sind und bleiben wir ewiglich gescheiden und widernander. Sie fuhlen's wohl: wo die Messe fället, so liegt das Bapsttum. Ehe sie das lassen geschehen, so toten sie uns alle“ (Bekenntnisschriften 419).

allerdings verschlossen. Ihm war das Meßopfer vor allem ein ganz selbstverständlicher Bestandteil des katholischen Lebens und der Lehre. Um so tiefer ist er beeindruckt von der Unerhörtheit des reformatorischen Angriffs. Nach Eck sind wohl schon mancherlei Irrlehren über die Eucharistie aufgestellt worden, aber bis auf Luther habe bis jetzt noch keiner gewagt, das heilige Opfer selbst anzugreifen. Darin entlarvt sich Luther für Eck geradezu als Vorläufer des Antichristen [9].

Hören wir nun den Beginn seiner Schrift „De sacrificio missae“ (1526), im Anschluß an die im folgenden Ecks Auffassung vom Meßopfer dargestellt werden soll. „Seit dem Leiden Christi, in vierzehnhundert Jahren also, hat sich niemand gefunden, der bestritten hätte, daß die verehrungswürdige Eucharistie ein Opfer sei im heiligen Amte der Messe. So hielt es immer die gesamte über dem Erdkreis verbreitete Kirche, wie wir nachher zeigen werden, die Gelehrten wie die Einfältigen, die Gläubigen wie die Häretiker und Schismatiker. Nun wurde von Luther dieses neue Monstrum eingeführt, das selbst den Häretikern früherer Zeiten unbekannt, allen Christgläubigen verborgen war, nämlich die Messe sei kein gutes Werk, sie sei kein Opfer, sie bringe keinen Nutzen für das Volk und die Verstorbenen, sie dürfe nicht dargebracht werden für die Sünden oder eine andere Notdurft. Da aber die Kirche Christi immer gelehrt, gehalten und beobachtet hat, die Messe sei ein Opfer, und zwar auf dem ganzen Erdkreis bei den Katholiken und Häretikern, so folgt, daß die Lutheraner in dieser Sache offensichtlich Schismatiker und Häretiker sind. Denn wenn ein Glaube ist, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der ist über alle, wie der Apostel sagt (Eph 4, 5 f.), so ist auch die Taube, die vollkommene, nur die einzige Tochter ihrer Mutter und ihr Liebling (Hl 6, 9). Diese Braut Christi, seine Schwester, ein geschlossener Garten, ein versiegelter Quell, hat nun geglaubt, daß die Messe ein Opfer ist. Folglich muß notwendig ein Hurenkind und ein Sproß des Ehebruchs sein, wer unter Mißachtung der Kirche einen neuen Glauben einführt“ (Sa 1v).

In Abwehr dieses ruchlosen Angriffs Luthers will Eck nun versuchen, zu beweisen, „daß das Opfer der Messe von den Propheten vorher verkündigt, dann von Christus eingesetzt, schließlich von den Aposteln überliefert und von der gesamten Kirche hochgeachtet wurde“ (Sa IIIv). Dementsprechend bringt er im 1. Buch von „De sacrificio missae“ den Schriftbeweis, im zweiten Buch den Nachweis aus der Tradition und im dritten die Widerlegung der gegnerischen Einwände. Ähnlich ist der Gang des

[9] „. . . noch hat keiner nie die meß angriffen, obß ein opffer sey und darum förcht ich das sey ein näher vorstoß des Entichristen, den Lutter jetz thut mit der meß“. 2 Cod. ms. 125, 370r; vgl. Sa Xr.

Beweises in dem entsprechenden Kapitel des Enchiridion. Eine nähere methodische Rechtfertigung dieser Reihenfolge gibt Eck nicht.

§ 5. Der Schriftbeweis.

Neben den schon angeführten Schriften kommt für die Untersuchung des Schriftbeweises für den Opfercharakter der Messe bei Eck noch eine Handschrift in Frage, die nur diesen Beweis zum Gegenstand hat. Im 2 Cod. ms. 125 der Universitätsbibliothek in München ist sie überliefert [10]. Sie beginnt mit den Worten: „Herre Gott thu unß auff die thür des wortß zu reden die haimlichkeit Christi. Amen" und trägt am Ende das Datum vom 4. Januar 1529. Es handelt sich allerdings hier weniger um ein selbständiges Werk als um eine Verdeutschung des ersten Buches von „De sacrificio missae", wie Eck am Ende der Vorrede selbst angibt. Hier heißt es: So . . . . von mir gewünscht wird, ich solle dartun die biblische Schrift, will ich mit der Hilfe Gottes sie so ausreichend darlegen, daß selbst der Teufel in der Hölle die klaren unverwerflichen und keinen Widerspruch duldenden Stellen der Schrift nicht umstossen kann noch mag, auch alle seine Diener nicht. Da ich die Materie in drei Büchern lateinisch beschrieben habe und gedruckt in der löblichen Reichsstadt Augsburg (am Rande: und in Köln) hab ausgehen lassen, bisher aber noch keiner der neuen Christen aufgestanden ist, der sich angemaßt hätte, darauf zu antworten [11], so will ich die Stellen in derselben Ordnung jetzt hier verdeutschen. Das ist ja am allerverständlichsten für den Laien. Denn wer Latein versteht, der lese die erwähnten drei Bücher" (37or).

[10] Th. Wiedemann, Dr. Johann Eck (Regensburg 1865) 652 führt sie unter Nr. 13 in Ecks handschriftlichem Nachlaß auf.

[11] Schon 1527 hatte Urbanus Rhegius eine ausführliche Schrift gegen Ecks „De sacrificio missae" geschrieben, die den Titel trägt: „Responsio Urbani Regii ad duos libros, primum et tertium De Missa Johannis Eccii, quibus Missam esse sacrificium ex scripturis ostendere, et adversae partis obiecta di-luere conatur" und am Ende als Datum angibt: Augustae Anno 1527 22. April. Diese Schrift blieb zwar erst ungedruckt und zirkulierte nur in Handschriften (vgl. G. Uhlhorn, Urbanus Rhegius, Elberfeld 1861, S. 146). Eck erhielt aber Nachricht davon. Denn in einem Brief an Rhegius, der in der von mir henutzten Ausgabe das Datum vom 21. März 1527 trägt, geht Eck in schärfster Weise gegen seinen ehemaligen Schüler Rhegius wegen dieser Gegenschrift vor: „Paterer te tradi in interitum carnis, ut spiritus salvus fieret". Eck hat aber die Schrift noch nicht gelesen, wie er selbst angibt: „nec exemplar scriptum ad manum habeo". Wenn es auch möglich wäre, daß Eck diesen Brief geschrieben hätte, schon vor der Fertigstellung der Schrift des Rhegius nur auf die Kunde hin, daß dieser an einer solchen arbeitete, so möchte ich doch annehmen, daß Eck seinen Brief erst am 21. März 1528 und nicht 1527 geschrieben hat. Also als die Schrift des Rhegius, die am 22. April 1527 fertiggestellt wurde, abgeschlossen vorlag. Dafür spricht vor allem, daß die Antwort des Rhegius auf den Brief Ecks das Datum vom 24. 3. 1528 trägt. Bei der Hast, mit der sich damals Schrift und Gegenschrift überstürzten, ist nicht anzunehmen, daß Rhegius auf einen so kurzen Brief erst und noch nach einem vollen Jahr geantwortet hat, vor allem wo Rhegius in Augsburg in der Nähe Ecks sich aufhielt. Die Bestätigung dafür, daß hier ein Druckfehler der von mir benutzten Ausgabe: Opera Urbani Regii latine edita cum eius vita ac praefatione Ernesti Regii (Nürnberg 1562) vorliegt, sehe ich darin, daß Uhlhorn (a.a.O. S. 356 Am. 4) den Brief Ecks mit dem 21. 3. 1528 datiert. Die Erstausgabe des Rhegius konnte ich wegen der Kriegsverhältnisse nicht einsehen. Die Behauptung Ecks, daß bisher niemand auf seine Schrift „De sacrificio missae" geantwortet habe und er deshalb den Schriftbeweis noch einmal unverändert bringen könne, trifft also nicht zu. Gerade seine Zeugnisse aus der Schrift für den Opfercharakter der Messe hatte Rhegius einer ausgiebigen Kritik unterzogen, und Eck wird das gewußt haben, denn die Evangelischen in Memmingen hatten ihm bei einer Auseinandersetzung über die Messe schon entgegengehalten, seine Gründe seien längst durch Rhegius widerlegt (Uhlenhorn a.a.O. S. 146). Aber Eck hat sich anscheinend immer noch nicht eine Abschrift dieser Schrift besorgt, was für seine Selbstsicherheit und sein Selbstbewußtsein bezeichnend ist. Allerdings wurde die Schrift des Rhegius erst 1529 gedruckt. So ist Eck mit seiner Behauptung, daß bisher keine Gegenschrift erschienen sei, am 4. Januar 1529 noch, rein formal gesehen, im Recht. Vielleicht ist ihr bald darauf erfolgtes Erscheinen auch der Grund, weshalb Ecks Traktat ungedruckt blieb.

Zum Unterschied von „De sacrificio missae" läßt Eck sich in der Vorrede der Handschrift auf längere methodische Erörterungen ein. Er betont hier, daß für den gläubigen Katholiken vom Gelingen des Schriftbeweises die Wahrheit eines Glaubenssatzes nicht abhängt, weil für ihn die nähere Glaubensquelle „die einhellige Haltung und der Brauch der Kirche" ist [12]. Aber trotzdem will Eck, wie wir schon hörten, den Opfercharakter der Messe unanfechtbar sicher aus der hl. Schrift beweisen.

a. Der Beweis aus dem Alten Testament.

Den Schriftbeweis bestreitet Eck in der Hauptsache aus dem Alten Testament. Ich möchte die Beweise ausführlich vorführen und zwar in der Anordnung, wie Eck selbst sie bringt, um so auch ein unmittelbares Bild von seiner Methode zu vermitteln. Im ganzen sind es 13 Stellen des AT, die nach Eck ein äußeres Opfer des neuen Bundes beweisen. Sie sind aber nicht alle als gleich wichtig von Eck behandelt. Die Gesichtspunkte, nach denen er dabei abstuft, gibt er nicht an. Mir erscheint die Reihenfolge recht willkürlich. Die 13. Schriftstelle (Soph 3, 10) fällt ganz aus dem Rahmen heraus. Sie ist dem ganzen Schriftbeweis angehängt und wird in einem besonderen Kapitel, dem 13., zusammen mit Hebr. 13. 10 hinter dem Beweis aus dem NT aufgeführt. Sie soll auch dort vorgelegt werden. Die übrigen 12 Stellen aus dem AT behandelt Eck in sechs Kapiteln, dem 2.—7. des ersten Buches. Und

[12] Die nähere Begründung, die Eck dafür angibt, bringe ich im folgenden Paragraphen.

zwar zuerst Mal 1, 11 (I) und Mal 3, 3 f. (II) in je einem Kapitel. Im folgenden Kapitel führt er dann fünf Stellen zusammen auf. Das sind zunächst laut Überschrift Lv 21, 6—8 (III) und Nm 28, 2 (IV). Zu ihrer Exegese zieht er Porchetus [13] und Galatinus [14] heran, durch die er dann auf drei weitere Beweise aufmerksam wird. Das sind Gn 14, 18 (V) in Verbindung mit Psalm 110 (109), 4, weiter Gn 49, 10 f. (VI) und Ri 9, 13 (VII). Als nächste behandelt Eck Dn 12, 9—12, (VIII) und Ps 72 (71), wobei er aber dem letzteren noch einen kurzen Beweis aus Ps 4, 6 (X) beifügt. Schließlich noch 1 Sm 2, 31—36 (XI) und Is 66, 20 (XII) zusammen in einem Kapitel.

Die wichtigsten Texte sind für Eck die beiden aus dem Propheten Malachias, die er auch jedesmal in diesem Zusammenhang anführt [15]. Mit diesem Buch der hl. Schrift hat Eck sich auch sonst beschäftigt. Wie wir aus seinen eigenen Angaben [16] wissen hat er exegetische Vorlesungen über Malachias gehalten. Dazu begann er Ende des Jahres 1527 einen Zyklus von 25 Predigten über diesen Propheten, die „nichts anderes sind als eine von Vers zu Vers fortschreitende trockene Textanalyse [17]. Uns genügt die

13 Porchetus Salvaticus O. Carth. († ca. 1320): Viktoria Porcheti adversus impios Hebraeos, in qua tum ex sacris literis tum ex dictis Talmud ac Caballistarum et aliorum omnium authorum, quos Hebraei recipiunt, monstratur veritas catholicae fidei. Ex recognitione R. P. Aug. Justiniani ordinis. Praedicatorii. episcopi Nebiensis. (Widmung): vale Parisiis calendis Aprilis 1520. (Ende): Anno Domini 1520 2. Idus Julii; vgl. Hurter Bd. 2³, 491 f.

14 Petrus Galatinus O. Min. († 1540): Petri Galatini Opus de Arcanis Catholicae Veritatis: In omnia difficilia loca Veteris Testamenti, ex Talmud aliisque Hebraicis libris, quum ante natum Christum, tum postscriptis, contra obstinatam Iudeorum perfidiam, absolutissimus Comentarius. Ad haec, Ioennis Reuchlini Phorcensis, LL. Doctoris, de Arte Cabalistica, libri tres. Item, libri tres de verbo vivifico omnigena eruditione pleni. Basileae Per Ioannem Hermagium anno MDLXI. (Erstausgabe: Ortona 1518) vgl. LThK VIII, 162; Hurter Bd. 2³, 1231; KL IX, 1913 f.; Dict. Theol. Cath. VI, 1052 ff.

15 Mal 1, 11: Sa IIIv — VIr; Cod. ms 125, 37or — 37r; Ench 111v; Pr. 4,59v; H 225; Konf. 95.

Mal 3,3 f.: Sa VIr; Cod ms. 125, 376r; Ench 112r; H 227; Caussa S IVv; Konf. 95.

16 „Explanatio psalmi vigesimi“ (1538), CC 13 (Münster 1928) 29. hrsg. Walde.

„Epistola de ratione studiorum“ (1538), CC 2 (Münster 1921) 58. hrsg. Metzler.

17 A. Brandt, Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt (1525—1542), RST 27—28 (Münster 1914) 40. Auf Grund von Ecks Bemerkungen in der „Epistola“ setzen Wiedemann (a. .a O. 37) und Metzler (CC 2. 39 Anm./3) die Vorlesungen schon für das Jahr 1520 an. Nach Walde (CC 13, XIX Anm. 4; XXI) ist das aber unwahrscheinlich. Er will die Vorlesungen im Anschluß an die Predigten von 1527 abgehalten wissen, u. a. weil Eck 1537 den damals abgeschlossenen Kommentar zu Malachias, der ungedruckt blieb und später verloren ging, als „laborem novem annorum“ bezeichnet. (CC 2, 39 Anm. 3).

Feststellung, daß Eck sich überhaupt mit Malachias sehr ausgiebig beschäftigt hat.

I. Die Weissagung Mal 1, 11 [18] sagt für Eck in sonnenklarer Weise die Verwerfung Israels und das Ende der Opfer des alten Bundes, besonders aber die Sühne der Sünde, weiter die Berufung der Heiden und die Darbringung eines neuen, reinen und Gott wohlgefälligen Opfers, das an keinen Ort gebunden ist, voraus (Sa IIIv f.). Es sei von dem einen Opfer die Rede im Gegensatz zu der Vielzahl der jüdischen Opfer und von dem reinen Opfer im Gegensatz zu den Götzenopfern. Mit den Lutheranern unter der „oblatio munda“ das Opfer Christi auf Kalvaria zu verstehen, sei ausgeschlossen, weil der Prophet ja ausdrücklich betone, daß das neue Opfer an allen Orten dargebracht werde, „also nicht bloß auf dem Berge Kalvaria, wo Christus einmal geopfert wurde“ (Sa IVv). Auch könne hier nicht von einem bloß geistigen Opfer (oblatio mere spiritalis) die Rede sein, da ein solches nach dem Worte Christi an die Samariterin von Ort und Zeit überhaupt absehe.

Durch das genaue Eingehen auf den hebräischen Text sucht Eck seine Exegese noch weiter zu unterbauen. So weist er u. a. darauf hin, daß dort für oblatio das Wort minhāh verwandt wird. Keines passe aber besser auf das Opfer der Kirche. Denn das Buch Levitikus nenne fünferlei Opfer und dabei sei das mit minhāh bezeichnete ein Speiseopfer aus ungesäuertem Brot (Lv 6, 7—11). Der Prophet habe also das Wort minhāh benutzt und nicht die anderen Bezeichnungen für Opfer (wie qorbān; ʿolāh; zebāh; šelāmim; hatā't; 'āšām), weil er auf das Opfer des Neuen Bundes habe hinweisen wollen und kein anderer Ausdruck so geeignet sei, dieses zu bezeichnen.

Weiter führt Eck noch zwei jüdische Rabbinen an [19], um zu zeigen, wie auch „die ungläubigen Juden gefühlt haben, daß diese Stelle unser Opfer bekräftigt“ (Sa Vr). Dann weist er die Exegese dieser Stelle durch einen dritten, nämlich den Rabbi Salomon zurück. Um an der Wahrheit vorbeizukommen, vergewaltige dieser den Text. Er bringe zwei Erklärungen. Nach der einen spreche der Prophet von den Heiden. Diese würden zwar weiter den Götzen opfern, aber anerkennen, daß der Gott des Himmels und der Erde größer ist als ihre Götzen. Nach der andern Erklärung sei die Rede von den Diasporajuden, die unter den Heiden opfern würden. Nach Eck sind beide Deutungen falsch. Denn wie könn-

18 „Von Sonnen-Aufgang bis zum Niedergang wird groß mein Name bei den Heiden sein, und so wird dann an jedem Orte ein Rauchwerk meinem Namen dargebracht, und zwar ein reines Speiseopfer, denn groß ist bei den Heiden dann mein Name. So spricht der Heeresscharen Herr.“

19 Vgl. Galatinus 417.

ten Götzendiener ein reines Opfer darbringen? Und weshalb sollten die Opfer der Juden in der Diaspora reiner sein als die der Juden, die aus Liebe zum Gesetz aus der babylonischen Gefangenschaft zurückgekehrt seien? So habe diese salomonische Verdrehung auch nicht den Schein der Wahrheit für sich. Zum Schluß weist Eck noch einmal den Versuch zurück, im Anschluß an Hieronymus [20] das vom Propheten vorher verkündigte Opfer als ein bloß geistiges Gebetsopfer hinzustellen.

II. Nach Eck sagt Malachias auch im Kapitel 3, 3—4 [21] das Opfer des Neuen Bundes voraus. Es bestehe kein Zweifel, daß der Prophet an dieser Stelle vom Vorläufer Johannes und von der Ankunft Christi spreche. Das bezeuge der Heiland selbst in Mt 11 und Lk 7. Die Verse 3 und 4 seien also folgerichtig zu verstehen als Weissagungen über Taten und Einrichtungen in der Kirche nach der Ankunft Christi. Einige wollten zwar diese Verse auf die zweite Ankunft Christi beziehen. Das sei aber abwegig, weil zu diesem Zeitpunkt die Opfer überhaupt aufhörten und weil der zweiten Ankunft die Wiederkunft des Elias vorausgehen müsse, von der aber erst in Kapitel 4 die Rede sei. Die Söhne Levis seien nach dem Zeugnis der Väter die Apostel und die Priester, das läuternde Feuer die Christenverfolgung, die rechten Opfer aber nach der Glossa ordinaria [22] die Eucharistie,

[20] PL 25, 1551.

[21] „Und er wird sich setzen, das Silber zu schmelzen und zu läutern und wird die Söhne Levis reinigen und sie läutern wie Gold und Silber, daß sie dem Herrn Opfer in Gerechtigkeit darbringen. Dann wird dem Herrn die Opfergabe Judas und Jerusalems gefallen, wie in den Tagen der Vorzeit und wie in den längst vergangenen Jahren."

[22] Das steht nicht in der Glossa ordinaria. Dort ist überhaupt an dieser Stelle von der Eucharistie nicht die Rede. Es wird nur zu Vers 3 bemerkt: „Per filios Levi sacerdotalis intelligitur dignitas" (IV 2197). und zu Vers 5: Quae illa proprie dicebantur ad principes Judaeorum, nunc vero dicuntur ad principes ecclesiarum" (IV, 2198). Nikolaus v. Lyra sagt aber in seiner „Postilla litteralis" zu Vers 3: „Et erunt domino offerentes sacrificia" . . . in Eucharistiam: per varia legis sacrificia figuratam: sicut perfectum per plura imperfecta" und zum nächsten Vers: „Quia istud sacrificium est deo acceptissimum" (IV 2198). In der „Postilla moralis" bringt er dann zu Vers 3 den Satz, den Eck der Glossa ordinaria zuschreibt: „Et erunt domino offerentes sacrificia in eucharistiam virtutem omnium sacrificiorum continentem" (IV 2197). Wir können damit als sicher annehmen, daß Eck bei seiner Exegese ein Werk benutzt hat, in dem die Glossa ordinaria und die Glossa interlinearis mit den beiden Postillen des Nikolaus von Lyra zusammen abgedruckt waren, besonderes wo er einige Zeilen später die Glossa ordinaria und Nikolaus von Lyra in einem Zuge nennt (Sa VIv). Es kommen in Betracht etwa die Bibelausgabe des Konradus von Leonberg (Leontorius), die 1506—1508 in Basel erschien. Der Titel des hier in Frage kommenden 4. Bandes lautet: „Quarta pars cuius operis in se continens glossam ordinariam cum expositione lyrae litterali et morali . . ." Basel 1507. Vgl. Walde in CC 13, XXXIV Nr. 9 u. XXXV Nr. 14.

die die Kraft aller Opfer in sich enthalte. Dieses Opfer sei Gott wohlgefällig wie in früheren Zeiten die Opfer der Väter, Abels, Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dem entspreche das Gebet des Kanons der Messe, wo derselbe heilige Geist, der auch den Propheten erleuchtet habe, die Kirche sprechen lasse: Gott möge auf ihr Opfer mit Wohlgefallen blicken und es annehmen, wie er die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs angenommen habe. Eck sagt dazu: Hier betet der Priester im Namen der Kirche (in persona ecclesiae) zu Gott. Wie das Opfer Abels usw. dir angenehm war auf Grund des Glaubens und der Hingabe der Opfernden (ex fide offerentium), so laß auch unser Opfer darüber hinaus, daß es von sich aus dir schon wohlgefällig ist, auch noch im Hinblick auf uns, die wir es darbringen, dir angenehm sein (offerentibus sit tibi gratum) (Sa VIv). Es sei also, so fährt Eck fort, eigentlich unnötig, wenn die Glossa ordinaria, Nikolaus von Lyra [23] und andere sich bemühten, zu zeigen, daß bei dem Propheten und im Kanon nicht von Gleichheit sondern von Ähnlichkeit gesprochen werde und das Opfer der drei Väter nicht der Eucharistie gleich sondern nur ähnlich sei, ihr nämlich entspreche wie die Figur der Wahrheit. Denn nirgendwo werde Bezug genommen auf die Gleichheit der Opfer sondern nur der Opfernden und der Annahme durch Gott [24].

Eck sind diese zwei gewichtigen und auch exegetisch vertretbaren Beweise aus dem Alten Testament für den Opfercharakter der Messe nicht genug. Er führt noch eine ganze Reihe anderer Stellen an.

III—VII. Zunächst Lv 21, 6. 8 [25] und Nm 28. 2 [26]. Damit hier überhaupt ein Beweis vorliege, müsse man allerdings auf den hebräischen Text, auf die „Hebraica veritas" zurückgehen. Die Vulgata übersetzte nämlich „Lechem" mit Panis. Es könne aber nach Rabbi David Kimchi [27] alles Eßbare, bald Brot, bald Fleisch bedeuten. Letztere Bedeutung habe es z. B. in Soph 1; Jb 20 und

Ich weise die Zitate Ecks nach an Hand der Ausgabe: „Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria Primum quidem a Strabo Fuldensi . . . Et Postilla Nicolai Lyrani . . ." Bd. 4 Lyon 1589.

[23] „. . . non designat aequalitatem: sed correspondentiam rei figuratae ad figuram" (Bibliorum sacrorum IV, 2197 f.).

[24] „nam nullibi refertur ad aequalitatem: sed correspondentiam rei figuratae ad figuram" (Bibliorum sacrorum IV, 2197 f.).

[25] „Sie sollen ihrem Gott heilig sein und seinen Namen nicht entweihen. Denn sie bringen das Feueropfer des Herrn und das Brot ihres Gottes dar, und darum sollen sie heilig sein" (Lv 21. 6).

„Darum sollen sie heilig sein, weil auch Ich heilig bin. Ich, der Herr, der sie heiligt" (Lv 21. 8).

[26] „Befiehl den Söhnen Israels und sage ihnen: Meine Opfer und Brote und das Räucherwerk zum süßen Geruche bringe zu bestimmten Zeiten dar" (Nm 28. 2).

[27] Vgl. Galatinus 396; Porchetus LIIIr.

Jb 6. „Was also mit ‚carnem dei tui' zu übersetzen war, haben einige Ausgaben mit panem übersetzt" (Sa VIIv).

Den Hinweis auf diese Erklärung verdankt Eck, wie er selbst angibt, dem Faber Stapulensis. Bei der Vorbereitung seiner Vorlesung über das Johannes-Evangelium [28] sei er auf den Kommentar des Letzteren zu Jo 6 gestoßen. Tatsächlich bietet Fabers Kommentar zu den vier Evangelien bei der Erklärung von Jo 6 die Exegese von Lv 21, 6 und Nm 28. 2, wie Eck sie im folgenden vorträgt [29]. Diese Exegese der beiden Stellen aus dem AT gab Eck Veranlassung, weiter die mit der Sache vertrauten Männer zu befragen, und dabei fand er dann, daß Porchetus und Galatinus diese Stellen ausführlich behandeln. Im engen Anschluß an Faber und Porchetus bezw. Galatinus kommt Eck nun zu folgender Ausdeutung der Stellen — ich zitiere im folgenden weitgehend wörtlich, weil die Exegese manchmal reichlich wunderlich ist —: „Gott spricht in Lv 21 von der Heiligung des Priestertums, das ein Vorbild des Zukünftigen ist. Es wird hier das Opfer vorhergesagt, das Christus zum Heil aller am Kreuze dargebracht hat, indem er sein Fleisch opferte in seinem Feuer, d. h. in dem unermeßlichen Feuerbrand seiner Liebe; weiter wird hier vorausgesagt die Einrichtung eines neuen Ritus zum Gedächtnis dieses Opfers, der die Nachahmung dieses Opferbrandes d. h. der Liebe sein soll. Also gab es die Heiligkeit der Priester im Alten Testament, solange sie das Fleisch der Stiere, Böcke und Schafe opferten, nur in figura. Die Erfüllung dieser Heiligkeit ist in den Priestern gegeben, die das Fleisch Gottes darbringen, was aber nur im Amte der heiligen Messe geschieht. Es ist also nicht die Rede von den Opfern des Alten Testamentes sondern vom Opfer

28 Vgl. „Epistola . . ." CC 2, 57: „Nam interea evangelium altivolae aquilae et eius canonicam epistolam interpretatus sum".
Dazu CC 2, 5 7 Anm. 3 und Walde CC 13, XX Anm. 3 u. 4. Neben diesen Vorlesungen hat Eck Reihenpredigten über das Johannesevangelium gehalten, und zwar zur Zeit der Abfassung von „De sacrificio missae", nämlich vom Sonntag 19. 11. 1525 an mit Unterbrechungen bis zum Bartholomäustage (24. 8.) des Jahres 1528. Im ganzen beläuft sich die Zahl seiner Erläuterungen zum Johannes-Evangelium nach Brandt (a.a.O. 37 f) auf 110.

29 „ut Levitico vigesimo primo iuxta intelligentiam Hebraicam ubi de sanctificatione sacerdotii in figura loquitur dominus dicens: Et sanctificabis eum quia carnem domini dei tui ipse sacrificabit et Numerorum 28 iuxta eandem intelligentiam: Praecipe filiis Israel et dices ad eos: Sacrificium carnem meam ad incendium meum etc. diligenter offertis. Quod de oblatione, quam fecit in cruce pro omnium salute verum est, oblata in sacrificio carne in incendio suo, in igne charitatis immenso, et de novi ritus in eius sacrificii memoriam institutionem quae ad incendii eius id est immensae charitatis eius imitationem esse debet"!

Commentarii Initiatorii in quatuor evangelia Jacobo Fabro Stapulensi Authore. Ausgabe: Basel 1523, S. 318.

unserer Zeit. Die oben genannten Doktoren teilen weiter aus den Erklärungen der Rabbinen mit, daß der Rabbi Pinhas [30], der Sohn des Jahir, sagt: Zur Zeit des Messias werden alle Opfer weichen, aber das Opfer von Brot und Wein wird niemals aufhören. Denn Melchisedech, der König von Salem, brachte Brot und Wein herbei und der Messias ist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech [31]. Ähnlich zitierten sie, berichtet Eck weiter, Rabbi Johai [32], der dasselbe sagt und für das Opfer des Weines noch zwei Stellen anführt. Davon ist die eine die prophetische Weissagung Jakobs Gn 49. 10 f. Hier heißt es, nachdem vorher die Ankunft des Messias angekündigt worden war: Nicht wird genommen werden das Szepter von Juda, bis der kommt, der geschickt werden soll und der sein wird die Erwartung der Völker.

Nach den jüdischen und den christlichen Erklärern, so führt Eck aus, ist hier die Rede vom Messias. Der Text laute dann weiter: Er bindet sein Füllen an einen Weinstock und an die Rebe, mein Sohn, seine Eselin, wobei aber „seine Eselin" auf Hebräisch 'irh heiße und mit civitatem suam zu übersetzen sei. (Sa VIIv) Die genauere Erklärung hierfür bleibt Eck schuldig. Die müssen wir bei Galatinus selbst nachlesen. Hier erfahren wir, daß im Hebräischen für pullum suum 'irh steht, was mit einem Punkt, einem Chirek, punktiert werden könnte. Dann hieße es 'iroh = civitatem suam. Würde es aber mit einem Chateph-Patach punktiert, dann hieße es 'ăroh und müsse mit pullum suum übersetzt werden. Vor der Punktierung des Textes, so führt Galatinus aus, habe man beides lesen können, heute müssen aber Iro gelesen werden, weil der Text nämlich so punktiert worden sei [33].

Bei der weiteren Erklärung der Stelle versteht Eck unter „seiner Stadt" den Körper als die Stadt der Seele und findet die Beziehung zur Eucharistie, in dem er folgert: „Unzweifelhaft sah Jakob also im Geiste voraus, daß der Messias zur Einheit des Sakramentes der Eucharistie sein Blut unter der Gestalt des Weines mit seinem Körper verbinden werde."

„Die andere Stelle steht im Buch der Richter 9, 13, wo es heißt: Soll ich meinen Wein lassen, der Gott und Menschen erfreut? Sicherlich gibt es nun keine andere Weise, wie der Wein Gott erfreut, als in dem Opfer, das mit ihm selbst geschieht. So ist hier", schließt Eck mit Galatinus, „Rabbi Johai dem Christus um viele Jahre vorausgegangen" (Sa VIIv).

Hiermit hat Eck noch nicht genug. Nach seinen Gewährsmännern hat der Rabbi Cahana [34] das alles noch klarer ausge-

30 Galatinus 391 f.
31 Diesen Beweis aus Gn 14, in Verbindung mit Ps 110 (109) 4 führt Eck im 10. Kapitel des 3. Buches weiter aus (Sa LXIIr ff.) s.u.S. 191 ff.
32 Galatinus 392. 33 Galatinus 393. 34 Galatinus 393.

drückt. Nach ihm zeigen die Worte: er bindet an die Rebe seine Stadt, „daß das Opfer aus Wein nicht nur in die Substanz des Blutes des Messias sondern auch in die Substanz seines Leibes verwandelt wird“ (SA VIIIr). Die Stelle (Gn 49, 12): röter sind seine Augen als Wein und seine Zähne weißer als Milch, erkläre der Rabbi so: „In dem Opfer aus Brot — dieser Übersetzung steht nichts im Wege, weil Brot ja weiß ist wie Milch — wird die Substanz in die des Leibes des Messias verwandelt werden, und bei demselben Opfer wird die Substanz des Blutes des Erlösers rot sein wie Wein! Es werden also im Opfer des Weines Blut und Fleisch des Messias zugegen sein und ebenso im Brot, weil der Leib des Messias nicht geteilt werden kann. Außerdem ist Fleisch ohne Blut etwas Totes: der Leib des Messias aber lebt nach der Auferstehung für immer . . . Dieses hat, wie sie berichten, Cahana lange vor der Geburt des Messias geschrieben“ (SA VIIIr). Auch im folgenden zitiert Eck noch weiter ausgiebig die Rabbinen. Zum Schluß bemerkt er: „Wir haben jene Rabbinen gerne aufgezählt, damit der katholische Leser einmal sähe, wie jene, die noch unter den Hüllen der Vorbilder lebten, dem Opfer der Kirche mehr zugeschrieben haben, als die neuen Häretiker, die Bastarde der Kirche“ (Sa VIIIv).

Zu dieser Verwertung der Rabbinen soll unten näher Stellung genommen werden. Hier ist nur darauf hinzuweisen, daß Eck auch noch drei Jahre später, als er also evtl. Kenntnis von den Einwänden des Urbanus Rhegius hatte, an dieser Weise, für den Opfercharakter der Messe einzutreten, festhielt. In der Handschrift aus dem Jahre 1529 heißt es nämlich: „In der lateinischen Ausgabe habe ich auch angeführt Sprüche aus Levitico und Numeri. Darin ist geweissagt worden, wie künftig sollen opfern die Priester das Fleisch Gottes. Und wie die alten frommen Juden wohl gewußt haben, daß all ihre jüdischen Opfer aufhören sollten, daß aber das Opfer von Brot und Wein nie mehr aufhören wird . . .“ (Cod. ms. 125, 378r).

VIII. Weiter bezeugt nach Eck der Prophet Daniel das Opfer des neuen Bundes[35]. Nach Kapitel 12, 9—12 wird das tägliche Opfer nämlich erst am Ende der Welt mit dem Kommen des Antichrist abgetan. Der Prophet spreche hier nicht vom Ende der jüdischen Opfer beim Erscheinen des Messias. Denn über diese Zeit habe er schon in 9, 25—27 geweissagt. Außerdem schließe die kurze Frist von dreieinhalb Jahren (Dn 12, 11) aus, daß hier von der Ankunft des Messias die Rede sei, denn die Abschaffung des jüdischen Opfers solle fortbestehen bis zum Ende der Welt. Diese Deutung fände ihre Bestätigung durch den Heiland selbst, der Mt 24 die Stelle auf das Weltende beziehe. Wenn aber mit dem

[35] S IX ff.; Ench 112rv; H 228; Konf 94; Caussa RIIIr; RIVrv. S IVrv.

Erscheinen des Antichristen ein Opfer zu bestehen aufhöre, dann müsse es notwendig bis zu dieser Zeit in der Kirche ein sichtbares Opfer geben. Das Opfer im Geiste würde auch dann noch fortbestehen, das könne also nicht gemeint sein (Caussa RIVv). Dieser Schriftbeweis hat auf der Baseler Disputation (1526) eine besonders große Rolle gespielt. Er wurde von Eck immer wieder und bevorzugt angeführt. Selbst der aus Malachias trat demgegenüber etwas in den Hintergrund.

IX. Auch in Psalm 72 (71) sieht Eck das Meßopfer vorher verkündet. In Vers 16 liest er nicht mit der Vulgata: Et erit Firmamentum in terra, das dem *εσαι δτηνιχμα εν τη γη* der LXX entspreche. Er hält sich wieder an den hebräischen Text. Hier stehe p — s von păsăk, was am besten mit placenta zu übersetzen sei. So lautet die Stelle also: Erit placenta frumenti in terra. Er verweist dabei auf Reuchlin und lehnt die Übersetzung des Hieronymus: Erit memorabile triticum in terra[36] ab. Nach den Kirchenvätern wie z. B. Hieronymus[37], Augustinus[38] und Cassiodor[39], sei nun der ganze Psalm auf Christus, den Messias, zu beziehen. Dem stimmten auch die Hebräer zu, denn in der Midras-tehillim, d. h. in der Psalmenerklärung werde die Überschrift „für Salomon“ auf den Messias bezogen, indem dort gesagt werde: „das ist der Messiaskönig, von dem es Isaias 11 heißt: ausgehen wird ein Sproß vom Wurzelstock Jesse“ (Sa XIv)[40]. Hier und im folgenden zitiert Eck wieder wörtlich und ausgiebig Porchetus (LIIr) und besonders Galatinus (388 f.), die er im weiteren Verlauf seiner Darlegungen auch nochmal ausdrücklich als Quelle angibt (Sa XIv).

Im engsten Anschluß an sie fährt er fort: wenn nun der ganze Psalm auf Christus zu deuten ist, dann handelt der Vers 16 von der Messe. Der Messias wird placenta frumenti sein und erhoben werden in capite montium. Das trifft aber auf die Messe zu, denn hier ist Christus unter der Gestalt des Brotes zugegen, und hier wird er auch in capite montium erhoben, damit die Gläubigen ihn anbeten. Denn, so meint Eck, wen kann man besser unter den Bergen verstehen, als die Priester und Prälaten[41].

[36] PL 28, 1182. [37] PL 26, 1027. [38] PL 36, 901. [39] PL 70, 505.
[40] Galatinus 388 f.

[41] Tunc Messias erit placenta frumenti in terra . . . in capite montium vel in summis montium, id est, sacerdotum et praelatorum, nemo enim aptius intelligitur per montes ecclesiae, quam sacerdotes et praelati . . . In capite montium igitur erit placenta tritici: Quando Christus in eucharistia sub specie panis tritici contentus super capita sacerdotum elevatur, ut a populo adoretur“ (Sa XIv).
„Frag ich nun wann Christus werd ein Stück oder ein kuechlein sein des korns auff den hauptern der bergen: dann so in die berg, das sind die priester, auff heben im ampt der hailigen meß iber irn haupter den lyen zu zaigen, und in zu opfern“ (Cod. ms. 125, 38ov f.). Urbanus Rhegius sagt zu dieser Erklärung des Psalmes 72: Es stehe außerhalb

Diese Deutung des Psalmes bei Porchetus und Galatinus findet Eck bestätigt in der chaldäischen (= aramäischen) Übersetzung, dem Targum [42]. Der Text des Targum des Jonathan des Sohnes des Uziel laute in lateinischer Übersetzung: „Et erit sacrificium panis in terra in capite montium" und der im „Targum des Rabbi Akilas": „Erit substantificus panis in terra in capite montium [43]. Weil nun der ganze Psalm vom Messias spreche, sei in diesem Vers gesagt, daß das Stück Brot ein Opfer über den Köpfen der Priester sein werde. Nichts sei durchsichtiger als diese Worte, nichts klarer [44].

X. Anschließend an Psalm 72 (71) bringt Eck noch Psalm 4, 6 ff., wo er auch das Opfer der Messe angekündigt findet. Hier sage David: Bringt dar das Opfer der Gerechtigkeit und hoffet auf den Herrn. Das Opfer des alten Gesetzes sei aber kein Opfer der Gerechtigkeit gewesen, also werde hier vom Opfer der Kirche gesprochen. Hier empfingen wir aber die größte Hoffnung, denn in ihm habe er uns ja das Unterpfand seines Leibes und Blutes hinterlassen. So könnten wir opfern und auf den Herrn hoffen. „Zwar sagen viele", fährt Eck fort, „Wer zeigt uns die Güter", die wir opfern sollen im Opfer der Gerechtigkeit? Aber über uns in der Kirche ist aufgestrahlt in der heiligen Taufe dein Licht, o Herr, das Licht des Glaubens und der Erkenntnis des hochwürdigsten Sakramentes. Denn gestärkt von der Frucht des konsekrierten Brotes und des Weines aus dem Kelch des Neuen Bundes ruhen viele Christen in Frieden" (Sa XIIr). Nach Rabbi Moses Hardasan werde auch Osee 11, 4 von dem Messias als von einer Speise aus Brot gesprochen. Die Vulgata lese hier: Et declinavi ad eum ut vesceretur. Nach der Hebraica veritas müsse das aber heißen: Et inclinabo ad eum escam seu comestionem. So sei auch hier wie im Psalm 72 und Psalm 4 vorausgesehen, daß der Messias in der Eucharistie ein Stück Brot und ein Opfer sein werde [45].

XI. Als nächstes Zeugnis führt Eck 1 Sm 2, 31—36 an. In der

jeder Kontroverse, daß Ps. 72 auf Christus hin zu deuten sei, aber niemand könne hier die Eucharistie erwähnt finden, es sei denn, man könne in jede Stelle alles hineindeuten. „. . . . at Eucharistiae ullam hic mentionem fieri nemo videt nisi qui ubique omnia videt" (Opera XIXv).

[42] Das Targum zu den Psalmen kannte Eck u. a. aus dem Werk: Aug. Justinianus, Episcopus Nebiensis, Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, et Caldaeum cum tribus Latinis interpretationibus et Glossis (Genuae 1516), das er nach Walde (a.a.O. XXX u. XXI f.) besaß.

[43] Vgl. Aug. Justinianus a.a.O. M 7r bezw. NIr (Skolie). Ecks Zitate aus den Schriften der Rabbiner sind aber ausführlicher als die hier angeführten.

[44] „Vult dicere, quod placenta panis fiet sacrificium in capitibus sacerdotum, nihil his verbis apertius, nihil clarius" (Sa XIIr).

[45] „. . . liquet igitur David praevidisse Messiam futurum placentam frumenti in Eucharistia, et sacrificium" (Sa XIIr).

Weissagung an Heli kündigt Gott nach Eck das Ende des alttestamentlichen Priestertums und die Einrichtung des Priestertums des neuen Bundes an. Wohl gehe die Weissagung zunächst auf Samuel. Aber wie Anna nur ein Typus sei, der sich in der Kirche erfülle, so erfülle sich auch der Wechsel des Priestertums durch Samuel in der Ablösung des aaronitischen durch das Priestertum des Neuen Testamentes (Sa XIIIrv). In den Worten „ut comedam tortam panis" sei dann noch ausdrücklich die Art des Opfers bezeichnet, daß es eben nicht ein Opfer nach der Ordnung des Aaron, sondern des Melchisedech sei.

XII. Damit schließt aber Eck den Beweis aus dem AT nicht ab, wie er angekündigt hatte [46], sondern mit „Placeat adiicere robur ex Esaia" (Sa XIIIv) beginnt er noch ein weiteres Zeugnis, und zwar aus Isaias 66, 20. Hier sei von der Berufung der Heiden und der Verkündigung des Evangeliums an sie die Rede. Zum Verständnis von Vers 20 müsse man auf den hebräischen Urtext zurückgehen. Im zweiten Teil habe der Urtext dasselbe Wort für Opfer wie Mal 1, 11, nämlich minhāh. Es sei unbestreitbar, und auch die Häretiker könnten nicht daran herumdeuteln, daß in dem Text gesagt sei, Christus werde seine Apostel und Jünger zu den Heiden schicken, und diese würden dann Gott Opfer darbringen, wie es die Juden im Tempel zu Jerusalem getan hätten.

Für adducent benutze der hebräische Text das Hiphil von venire. Facio venire bedeute nach dem Sprachgebrauch der Schrift aber opfern, wie Gn 4, 3 f. zeige. Die Wahrheit eines wirklichen Opfers des Neuen Bundes werde schließlich an dieser Stelle noch darin bestätigt, daß im Vers 21 die Wahl von Priestern und Leviten aus der Reihe der Heiden vorgesehen sei.

b. Der Beweis aus dem Neuen Testament.

Gegenüber diesen ausgedehnten Darlegungen aus dem Alten Testament wird der Schriftbeweis aus dem Neuen Testament verhältnismäßig kurz abgetan. Sozusagen als Übergang vom Alten zum Neuen Testament führt Eck zum Beweis für das Opfer des Neuen Bundes an, daß in ihm der alttestamentliche Typus des Osterlammes erfüllt werde [47]. Im Neuen Testament werde Christus wiederholt als Lamm bezeichnet, als das wahre Opferlamm, das hinwegnimmt die Sünden der Welt. Hiermit werde zurückverwiesen auf das Paschamahl der Juden. Dieses sei das erste Opfer gewesen, das vom ganzen jüdischen Volke gefeiert und von Gott angenommen worden sei. Die letzte Feier dieses Opfers habe im Abendmahlssaal stattgefunden. Hier habe Christus „das

[46] Ne diutius detineamus lectorem testimonii veteris testamenti, concludamus cum illo primi regum" (Sa XIIv).

[47] Sa XVrv; XVIIIr; H 219; Cod. ms. 195, 381v.

Vorbild und das von ihm Dargestellte zugleich gefeiert“ (Sa XVr). Er, das wahre Osterlamm, habe hier das Vorbild erfüllt und die wahren Mysterien begonnen. Wie nun aus Ex 12, 6. 27 und aus Dt 16, 2 hervorgehe, sei das Paschamahl ein Opfer gewesen. Sei aber das typische Lamm erst geopfert und dann gegessen worden, so geschehe dasselbe mit dem mystischen Lamm. Es werde zuerst geopfert im Opfer der Messe und dann gegessen in der Kommunion. Auf diesen Zusammenhang weise der Priester hin, wenn er vor der Kommunion Leib und Blut Christi mit den Worten des Johannes: Seht, das Lamm Gottes, anrede.

Den eigentlichen Beweis für den Opfercharakter der Messe sieht Eck in den Einsetzungsberichten selbst gegeben. Er zitiert den Bericht nach Lukas, verweist auf Matthäus und Markus und bringt danach 1 Kor 11, 23 ff. Er will sich nun nicht auf weitere Dikussionen einlassen. Das eine würden ihm die Häretiker zugestehen, daß nämlich die Mysterien des Leibes und Blutes zum Testament Christi gehören. „Das Testament schließt aber“, so faßt Eck selbst seine langwierigen Betrachtungen zusammen, „den Tod des Testators ein. Der Tod des Testators Jesus war nun ein Opfer und zwar ein Schlachtopfer, das Gott für unsere Sünden dargebracht wurde. Deshalb schließt das Testament auch diese Opferdarbringung ein. Als er also seinen Jüngern vorschrieb: Dies tut zu meinem Gedächtnis, wollte er, daß täglich das Gedächtnis und die Wiederholung des Opfers und der Darbringung in seiner Kirche stattfände bis zum Ende der Tage“ [48]. Mit dem Stiftungsbefehl habe Christus sagen wollen: „Vierlei Opfer habt ihr bisher im Alten Bund gehabt, unter diesen jenes vorzügliche und feierliche des Paschalammes. Ich aber bin der Begründer und Stifter des neuen Gesetzes, seht, jetzt vergeht alles alte, alles wird erneuert. Hier setze ich auch ein neues Opfer für euch ein, das alle alten erfüllt, dies tut also zu meinem Gedächtnis, zur Rückerinnerung an mein Leiden und an die im Leiden zu vollendende Hinopferung, die unmittelbar bevorsteht“ [49]. Die Messe sei demnach nicht das Andenken an das Abendmahl, wie die Häretiker wahr haben wollten [50]. Nach dem Willen Christi sollen wir ein Andenken an sein Leiden, seinen Tod und sein Opfer haben, weil uns hierdurch besonders deutlich und glühend seine Liebe bekundet wird. Denn niemand habe nach dem Worte des Herrn eine größere Liebe, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde. Der Hinweis auf das Opfer am Kreuze werde besonders deutlich durch die Zusätze: „Der für euch hingegeben“ und „das für euch vergossen wird“, nämlich am Kreuze. Hier gibt Christus nach Eck gleichsam den Beweggrund für das Gedächtnis an [50a].

Damit aber die Wahrheit unbesiegbar dastehe und niemand mehr behaupten könne, die Messe sei das Gedächtnis des Abendmahls, brauche nur der heilige Paulus angeführt zu werden. Dieser habe nicht von einem Menschen sondern vom Herrn selbst die Einsetzung dieses heiligen Mysteriums empfangen. Er betone ausdrücklich, daß wir den Tod des Herrn verkünden, so oft wir von dem Brote essen und aus dem Kelch trinken (Sa XVIIv).

Die Wertung von Ecks Methode bei der Führung des Schriftbeweises aus dem NT werde ich zusammen mit dem aus dem AT im nächsten Abschnitt bringen. Wegen der Wichtigkeit der hier angeführten Texte möchte ich aber einige vorläufige Hinweise geben. Diese beziehen sich mehr auf den Inhalt und sollen schon auf die Problematik der Auffassung Ecks vom Meßopfer aufmerksam machen.

Die Behandlung des Einsetzungsberichtes durch Eck kann nicht befriedigen. Es werden wohl die entscheidenden Punkte genannt, von denen aus die Frage angefaßt werden kann. Aber wenn man bei Eck genauer zupacken will, dann greift man ins Leere. Die Fragen sind genannt, vielleicht ist auch meistens die Richtung angegeben, in der die Lösung liegen wird, aber diese selbst bleibt durchweg aus. Daß z. B. das Testament den Tod des Testators voraussetzt und so einschließt, heißt ja noch lange nicht, daß da, wo das Testament verkündet wird, nun auch der Tod bezw. die Wirkung des Todes real gegenwärtig sein müsse. Das gilt es ja gerade zu beweisen. Oder wenn der Tod Christi ein Opfer war, braucht ja das Testament, das die Verteilung der Früchte des Todes verkündet und regelt, noch kein Opfer zu sein. Die Protestanten hatten das Wort des hl. Paulus, daß wir den Tod Christi verkünden, so oft wir von dem Brote essen und aus dem Kelch trinken, gerade für sich angeführt. Es galt, ihnen gegenüber zu zeigen, wie es sich bei diesem Verkünden um ein gegenwärtigsetzendes Tun und nicht um ein Davonsprechen, ein Darüberberichten handelt.

[48] „... Voluit sacrificii et oblationis ingem memoriam et reiterationem fieri in ecclesia usque ad consummationem saeculi“ (Sa XVIIr). „indem der Herr seinen Jüngern befohlen und geboten hat: Dies tut zu meinem Gedächtnis, hat er gewollt, daß in seiner heiligen Kirche ein unablässiges und immerwährendes Opfer geschähe bis zur Vollendung der Welt“ (Pr 4, 49r).

[49] „Consummandae per passionem oblationis, quae iamiam instat (H 220: Br 449r). „in recordationem passionis et oblationis meae iam instantis (Sa XVIIr).

[50] Sa XVIIr; LVIv; LVIIr. „Siquidem missa repetita illa commemoratio est, non utique coenae dominicae, sed passionis Christi et mortis, in qua ille se pro peccatis obtulit totius mundi“ (H 220 f.) „Liquet iam contra haereticos missam non solum repraesentare coenam sed et passionem, mortem et oblationem (Ench 116v).

[50a] „Causa ergo motiva, ut hoc faciatis in meam recordationem quia corpus meum pro vobis dabitur in sacrificium“ (Sa XVIIr).

Wenn Eck bei seiner Beweisführung vom Testament ausgeht, dann versucht er damit eine Argumentatio ad hominem, er stellt sich auf den Standpunkt seines Gegners. Für Luther ist die Messe, wie wir sahen, wesentlich und ausschließlich Testament. Eine solche Argumentation ist aber immer dann vom Übel, wenn sie nicht ganz klar und sicher durchgeführt werden kann, wie es hier der Fall ist. Dazu tritt bei Eck das eigentlich Wesentliche, wie z. B. der Hinweis darauf, daß Christus mit den Worten: „Der für euch hingegeben" und „das für euch vergossen wird", seinen Leib als Opferleib und sein Blut als Opferblut bezeichnet, in den Hintergrund und klingt nur an.

So geben uns auch die Schlußsätze des hier behandelten 9. Kapitels der Schrift „De sacrificio missae" eher neue Fragen auf, als daß sie die Lösung zusammenfaßten. Sie lauten: „Es ist also einleuchtend: als der Sohn Gottes, unser Erlöser, aus dem Übermaß seiner Liebe im Tode sich Gott, dem allmächtigen Vater, als Opfer dargebracht hat, was das Ende aller Opfer des Alten Testamentes bedeutete, da war es sein Wille, daß zum dauernden Andenken (memoria) täglich das Gedächtnis (memoria) und die Vergegenwärtigung (repraesentatio) seines Opfers in der Kirche gefeiert würde im heiligen Opfer der Messe, damit auf diese Weise die eine und selbe, reine und unbefleckte Opferdarbringung auf dem ganzen Erdkreis Gott dem Vater täglich vor vielen an allen Orten dargebracht würde"[51].

Daß in der Messe die Memoria und Repraesentatio des Opfers am Kreuz gefeiert wird, ist ja nicht so sehr in Frage gestellt, sondern daß diese Memoria selbst ein Opfer ist und daß sie ein Opfer sein kann, ohne die Einheit und Dieselbigkeit des Opfers aufzulösen. Eck stellt die Frage nicht oder wenigstens nicht in dieser Ausdrücklichkeit, es sei denn da, wo er sich gegen die ähnlich formulierten Einwände der Gegner zu wehren hat. Aber das geschieht erst im 3. Buch von „De sacrificio missae". So bleibt auch der Inhalt der Begriffe memoria und repraesentatio unklar. Allerdings geht Eck im nächsten Kapitel, dem 10. des 1. Buches, näher auf ihren Inhalt ein, aber mehr nebenbei. Denn dieses Kapitel hat die Überschrift: „Wie die Messe die Memoria des Opfers und selbst ein Opfer ist und doch am Karfreitag, wo doch die ganze Kirche die Memoria des Herrenleidens feiert, keine Messe gehalten wird" (XVIIv).

Ich stelle die Behandlung dieses Kapitels und die nähere Erörterung dieser Fragen vorläufig zurück. Denn sie übersteigen den Rahmen des eigentlichen Schriftbeweises. Sie sollen später

[51] „ut sic una et eadem oblatio munda et immaculata per universum orbem deo patri quotidie a multis in omni loco offerretur" (Sa XVIIv).

in dem Versuch einer ordnenden Zusammenfassung der hier und da gemachten Äußerungen über das Wesen des Meßopfers mitbehandelt werden. Hier möchte ich erst mit dem Schriftbeweis fortfahren.

In den beiden letzten Kapiteln, dem 12. und 13. des 1. Buches von „De sacrificio missae" fügt Eck noch einige Schriftbeweise an. Sie sind recht willkürlich gewählt. Zunächst lehnt er gegen Schatzgeyer den Beweis, den dieser aus Isaias 53, 7: Er ist geopfert worden, weil er selbst gewollt, als nicht brauchbar ab. Schatzgeyer hatte zu dieser Stelle folgendes ausgeführt: Christus sei also durch einen anderen oder durch andere geopfert worden. Denn von niemand werde gesagt, daß er durch sich selbst oder von sich selbst geopfert worden sei. Nun hätten die Juden keine Absicht gehabt zu opfern, sondern nur zu töten. Also bleibe allein übrig, daß Christus am Kreuze von der Kirche, die seit Abel bestände, geopfert worden sei. Auf dem Altare feiere diese nun das tägliche Gedächtnis des Opfers am Kreuze[52]. Eck bemerkt dazu, die hier vorgebrachten Gedanken seien unzweifelhaft wahr und katholisch. Aber, wo die Häretiker tatsächlich auf die Bekämpfung der Wahrheit eingestellt seien, würden sie diesen Beweis sicher bemäkeln, weil bei Isaias nur vom Opfer am Kreuze die Rede sei und im Hebräerbrief ausdrücklich davon gesprochen würde, daß Christus sich selbst dargebracht habe. Auch den Beweis, der von manchen Katholiken — Eck macht keine näheren Angaben — aus Hebr 10, 26 erbracht wird, läßt Eck nicht gelten. Denn hier sei nicht die Rede von dem Opfer, wie es in der Messe dargebracht, sondern sofern uns in der Taufe seine ganze Wirkung zugeteilt werde. Nach der Lehre der Väter gegen Novitian sei hier gesagt, wer nach der Taufe sündige, dürfe nicht noch einmal getauft werden, denn das heiße, Christum neu kreuzigen.

Mit Recht sehe aber Emser in Hebr 5, 1—5 einen Beweis für die Existenz eines neutestamentlichen Opfers. Denn hier werde es als das Wesen des Priestertums bezeichnet, Opfer darzubringen für die eigenen und des Volkes Sünden.

Luther lasse die Einrichtung des Priestertums bestehen, ja er mache auch die Laien und selbst die Frauen zu Priestern, also müsse er auch Opfer gelten lassen, die diese Priester für ihre und des Volkes Sünden darbringen. Weil aber alle Opfer erfüllt seien in dem einen und einzigen Opfer, folge mit Notwendigkeit, daß die Priester des Neuen Testamentes das Opfer der Eucharistie darbringen und die Messe ein Opfer sei. Es bedarf keines langen Hinweises, wie wenig schlüssig dieser Beweis Ecks gegenüber

[52] „Von dem heiligsten Opfer der Mess..." (1525) Jf.; Omnia opera 193v f.

dem Einwand der Protestanten ist. Sie werden darauf hinweisen, daß die Opfer, die die Priester des Neuen Bundes darbringen, geistige Opfer sind und so ihr Priestertum kein neues äußeres Opfer neben dem am Kreuze erfordere. Auf diese Frage geht Eck in diesem Zusammenhang nicht ein.
Nach Ecks Meinung sind die angeführten Schriftbeweise vollauf ausreichend, aber der Vollständigkeit halber führt er doch noch je einen Beweis aus dem Neuen und Alten Tesament an, nämlich Hebr 13, 10, wo der Apostel bestätige, daß in der Kirche ein Altar und damit ein Opfer bestehe, und Soph 3, 10. Der Prophet Sophonias spreche hier ganz sicher von der Ankunft Christi. Das gäben, wie Hieronymus bezeuge[53], selbst die Juden zu, wenn sie auch mancherlei Fabelei dazumachten. Von der zweiten Ankunft des Herrn könne hier nicht die Rede sein, denn nach dem letzten Gericht kämen nicht mehr von den Strömen Äthiopiens die Anbeter Christi und brächten ihre Gabe. Es sei an dieser Stelle weiter darauf zu achten, daß der Prophet wieder das Wort minhah gebrauche. Wie schon früher dargelegt, entspreche ja gerade dieser Ausdruck in besonderer Weise dem Opfer der Kirche (Sa XXIIIv).

Die Art, wie Eck diese letzten Beweise einfach anhängt und zum Schluß abermals einen Beweis aus dem Alten Testament bringt, kann man als charakteristisch für die Methode seines Arbeitens bezeichnen. Dieser Frage nach der Methode von Ecks Schriftbeweis wollen wir im folgenden Abschnitt noch genauer nachgehen.

c. Die Methode des Schriftbeweises.

Wenn wir kurz die Art, wie Eck die hl. Schrift heranzieht, charakterisieren wollen, müssen wir zunächst feststellen: Eck macht reichen Gebrauch von ihr. Er weiß alle nur möglichen Stellen anzuführen. Er hat dazu manche Parallelen oder andere Stellen zur Hand, die die angeführten stützen oder näher erklären können. Hiernach und nach dem, was wir über den Gebrauch der Schrift im Enchiridion wissen, dürfen wir schließen: Eck ist mit dem Text eng vertraut. Wir müssen dabei allerdings bedenken, daß das Zitieren von vielen Stellen an sich noch kein Beweis für einen engeren persönlichen Umgang mit der hl. Schrift zu sein braucht. Es besteht die Möglichkeit, daß Eck eine große Zahl der Stellen sich nicht selbst aus dem Text der Bibel erarbeitet, sondern sie der vorliegenden Literatur seiner Zeit entnommen hat. Malachias 1, 11 wurde auch sonst als Beweis für das Meßopfer angeführt[54]. Für Lv 21, 6 f. und Nm 28, 2 gibt Eck

[53] PL 25, 1378.

[54] z. B. von Caspar Schatzgeyer in der Schrift:: „ Von dem heiligsten Opfer der Mess . . . " (1525) I ff., von Emser in: „Canonis Missae contra

selbst an, daß ihm die Beweiskraft dieser Stellen für den Opfercharakter der Messe erst beim Studium des Faber Stapulensis aufgegangen sei, daß er dann von hier aus auf die Exegese des Galatinus und Porchetus aufmerksam geworden sei, die ihm wieder Gn 14, 8 und vor allem Gn 49, 10 f. und Ri 9, 13 als weitere Beweise vermittelten. Auch Ps 72 (71), 16 behandelt er im engsten Anschluß an Galatinus. So waren die über das Meßopfer handelnden Kapitel von den „De Arcanis Catholicae veritatis" des letzteren eine besondere Fundgrube für Eck. Es bleiben damit von den 13 Stellen aus dem AT sechs über, für die sich eine Entlehnung aus der vorliegenden Literatur durch Eck nicht nachweisen läßt. Aber woher er auch immer das Material genommen haben mag, es bleibt bemerkenswert, daß er überhaupt einen so ausgiebigen Schriftbeweis führt, ihm den dritten Teil seiner Schrift widmet und ihn dazu noch zum Ausgangspunkt seiner Argumentation macht. Was den Text selbst angeht, begnügt Eck sich nicht mit der Vulgata. Er führt den Text der Septuaginta an und besonders eingehend den hebräischen Urtext[55], ja er benutzt sogar das Targum. Vom hebräischen Text spricht er durchgängig als von der „Hebraica veritas", auf die man zurückgehen müsse. Wenn Eck diesen Ausdruck auch von Hieronymus[56] übernimmt, so zeigt er doch durch den häufigen Gebrauch dieser Redewendung, welche Bedeutung er der Benutzung des hebräischen Textes beimißt[57]. Sicherlich ist bei der Bewertung seiner ausgedehnten Benutzung griechischer und hebräischer Zitate mit einem Teil Gelehrteneitelkeit zu rechnen. Besonders, wo er sich gegenüber Zwingli seiner Sprachkenntnisse rühmt (Sa VIIIv)[58]. An anderer Stelle erwähnt er, daß er im Besitz von drei hebräisch-deutschen Dictionarios oder Schoresim, wie die Juden sie bezeichneten, sei und so leicht feststellen könne, wie die Häretiker an ihre „Weisheit" bzw. falsche Übersetzung gekommen seien (Schutzred Flr).

Aber auch angesichts der vielen hebräischen Zitate ist nicht auszumachen, wie weit er sie dem Werk des Galatinus oder anderer entnimmt. Es ist jedenfalls auffallend, daß er bei der Behandlung der Schriftstellen, die er nicht Galatinus verdankt, sehr

Huldricum Zuinglium Defensio" (1524) und von Galatinus a.a.O. 417. Auf alle drei Schriftsteller kommt Eck in „De sacrificio missae" öfter zu sprechen.

[55] Eck besaß die „Complutenser Polyglotte". Vgl. Walde a.a.O. XXX und „Epistola" CC 2, 67 Anm. 7.

[56] z. B. PL 22, 508. 573. 741.

[57] Sonst nennt er die hebräische Sprache gelegentlich noch die „sacra lingua" (Sa VIIIv) oder die „lingua sancta" (XXIIIr).

[58] Vgl. zur Kritik an Zwinglis Sprachkenntnissen: „Epistola" CC 2, 60 besonders Anm. 4.

viel weniger oder gar keine hebräischen Zitate bringt. Gelegentlich läßt sich die Entlehnung der hebräischen Texte aus Galatinus nachweisen, ja manchmal sind seine Ausführungen in Bezug auf den hebräischen Text nur verständlich, wenn man Galatinus selbst hinzuzieht. Nehmen wir z. B. die Exegese von Gn 49, 11. Hier zitiert Eck zuerst den Text der Vulgata: Ligans ad vineam pullum suum et ad vitem o fili asinam suam, und setzt dann einfach hinzu: „quod in Hebraeo dicitur 'iroh = civitatem suam“ (Sa VIIv).

Nun kann man erstens hieraus nicht entnehmen, was denn richtiger „civitatem suam“ heißen muß. Man sollte meinen asinam suam, in Wirklichkeit ist es aber pullum suum. Darüber aber, weshalb 'iroh mit civitatem suam zu übersetzen ist und wie die Vulgata zu pullum suum kommt, erfahren wir bei Eck selbst überhaupt nichts. Dazu müssen wir Ecks Quelle, nämlich Galatinus selbst befragen. Hier werden wir unterrichtet, daß 'iroh an sich beides heißen kann, Eck mit seiner abrupten Behauptung also Unrecht hat und erst je nachdem, wie man punktiert, pullum suum oder civitatem suam zu übersetzen ist[59]. Eck benutzt hier also eine Quelle und gibt sie dann so verkürzt wieder, daß kein Beweis, sondern nur eine unbewiesene Behauptung übrigbleibt. Es bleibt dabei unklar, ob Eck selbst den Zusammenhang durchschaut. Die dazu notwendigen hebräischen Kenntnisse hat er sicherlich gehabt[60].

Als Gewährsmänner für die mehr sprachliche Texterklärung

---

59 Galatinus 393 f.; s.o.V. 72.

60 Über Ecks Studium des Hebräischen vgl. „Epistola“ CC 2, 65 f. mit der dort in Anm. 4 gegebenen Literatur. Auf der Badener Disputation muß Eck mit seinen hebräischen Kenntnissen auf die Anwesenden einen großen Eindruck gemacht haben. Das entnehme ich einem Brief Zwinglis an Gynoraeus vom 31. 8. 1526. Hier will Zwingli Eck den Nimbus großer hebräischer Kenntnisse nehmen, indem er seine Fähigkeit, die Schrift in allen drei Sprachen zu zitieren, auf die Tatsache zurückführt, daß er ein Exemplar der Complutensischen Polyglotte besitze und bei der Disputation benutzt habe: „ Fuit enim exemplum Hispanicum quod ipse nondum vidi, habens Hebraica, Graeca et Latina . . . Sic deprehendit bonus iste vir doctissimorum promptitudinem, quam nostri mirabantur . . . Vides hic cur ignorantiam nostram Eccius exibilet . . . Ipse enim sic trilinguis est, ut omnes tres legere possit ac sese coram rudibus doctissimum praedicare, non praestare. Noluit enim vehementer a senatu nostro invitatus fide publica Tigurum ante biennium venire ac nobiscum conferre. Sed nunc Baden scribit nos venire noluisse, non alia puto causa, quam veritus ne ipsum Graece sibilantem aut Hebraica stridentem intelligeremus. Baden arbitratus est se nactum esse, qui ad precationem eius possent dicere. Amen“ (CR 95, 702 f.) Über Zwinglis hebräischen Kenntnisse vgl. Emil Egli: Zwingli als Hebräer, in: Zwingliana 1900 Nr. 2, S. 153 ff.

gibt Eck die schon genannten Faber Stapulensis[61], Reuchlin[62], Porchetus[63] und Galatinus[64] an. Einmal verweist er auch auf den Unterricht, den er in Rom erhalten hat[65]. Sonst beruft er sich gelegentlich ganz allgemein auf die Gelehrten[66].

Zur Exegese der Schriftstellen zieht Eck, wie zu erwarten ist, die Kirchenväter heran, besonders Hieronymus und Augustinus, weiter Nikolaus von Lyra, die Glossa ordinaria[67] und die Glossa interlinearis[68]. Wir haben schon festgestellt, daß Eck wahrscheinlich eines der Handbücher benützt hat, die neben dem Text der Schrift die Postillen des Nikolaus von Lyra und die Glossa ordinaria bezw. interlinearis bringen. Aber diese Verweise sind nicht allzu häufig, und für den Gang des Beweises kommt ihnen kein besonderes Gewicht zu. Gelegentlich kritisiert Eck sie. So weist er einmal die Übersetzung eines Psalmverses, die Hieronymus bietet, zurück, wobei er ihr zugesteht, daß sie der Wahrheit näher kommt als der Vulgatatext (Sa XIr).

Auffallend dagegen ist die reiche Zitierung der jüdischen Rabbinen[69]. Fast in jedem Kapitel bringt er nach einer kurzen Erklärung des Schrifttextes recht ausführlich die Exegese dieses Textes durch die Rabbinen. Das 4. Kapitel des 1. Buches von „De sacrificio missae“ (VIIr—VIIIv) ist sozusagen ein einziges Zitat aus der Lehre der Rabbinen, wie Galatinus sie bietet. Es ist überaus bezeichnend für Eck, wie er in seinem Gelehrteneifer sich in den ungemein wissenschaftlich aussehenden Exzerpten gefällt und darüber die eigentliche Sache, nämlich den Text der Schrift, vielfach aus dem Auge verliert und gar nicht mehr daran denkt, diese Ergebnisse seiner Studien immer wieder nüchtern am Text selbst nachzuprüfen.

Abgesehen von denen zu Mal 1, 11 — zu diesem Buch der Schrift hatte Eck, wie wir wissen, Spezialstudien gemacht — übernimmt er die Stellungnahme der Rabbinen zu den von ihm behandelten Texten ausschließlich den Werken des Porchetus und Galatinus, besonders aber dem Buch „De Arcanis Catholicae veritatis“ des letzteren. Er gibt selbst diese Quelle öfter an[70]. An einer Stelle bemerkt er ausdrücklich, daß er die dort angeführten

---

61 Sa VIIv; Xv; XXVIv; XXXVIIIr.

62 Sa XIr; XXVIv; Reuchlin lehrte von Februar 1520 bis April 1521 in Ingolstadt Hebräisch und Griechisch. Während dieser Zeit wohnte er bei

63 Sa VIIv; XIv; LXIV.

64 Sa VIIv; XIv; LXIVv.

65 „ita enim Helias Hebraeus solebat mihi interpretari Romae concretive“ (Sa XVv).

66 „quod ad verbum sic transferunt docti“ (Sa VIIr).

67 z. B. Sa VIv; XXr; XIr.

68 Sa XXrv.

69 Sa Vr; VIIv; VIIIr; XIv; XIIr; XIVv; LXIIIIv.

70 Vgl. Anm. 63 u. 64.

Zeugnisse nur zum Teil bringt [71]. Einmal ergänzt er die hier gefundenen Zeugnisse aus dem Targum [72]. Andererseits übernimmt Eck das bei Galatinus vorgefundene Material vollkommen unbesehen, ohne daß die Frage nach der inneren und historischen Möglichkeit der Zeugnisse auch nur in ihm anklingt. Bei Galatinus selbst wird es dazu durchweg nicht klar, was Zitat aus den Rabbinen ist und wo seine Interpretationen beginnen. Eck bringt alles als Meinung der Rabbinen. Ein Eingehen auf Einzelheiten würde zu einer Kritik an Galatinus und dem Quellenwert seines Werkes werden [73]. Sie kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden.

Wir haben uns nur zu fragen, wieweit den Rabbinen überhaupt ein Platz in der theologischen Beweisführung zukam. Hier setzt die Kritik des Urbanus Rhegius an. Sie richtet sich weniger gegen das Einzelne, ob der betreffende Rabbi die Schriftstelle wirklich so verstanden hat usw.; Rhegius bestreitet überhaupt die Möglichkeit, für so zentrale Wahrheiten des Christentums die ungläubigen Juden anzuführen. Er sagt u. a., er wundere sich darüber, daß Eck die zutiefst ungläubigen Juden als Zeugen in einer so schwierigen Frage anführe; mit solchen talmudischen Spitzfindigkeiten könne er nur die beste Sache verdächtig machen [74]. „Kurz", so schließt er an anderer Stelle seine Kritik, „da die Rabbinen, die du zitierst, an Christus, das Ziel des Gesetzes, nicht geglaubt haben, weil sie die Schriften und die Kraft Gottes nicht verstanden, deshalb sind sie auf der ganzen Linie von der Wahrheit abgewichen. Was sollen wir uns da noch bei ihren nichtigen Kommentaren aufhalten?" [75].

Dagegen ist zu sagen: Eck ist der Meinung, daß die von ihm zitierten Rabbinen alle vor Christi Geburt gelebt haben. Danach wußten sie nichts von der Messe und hatten erst recht keinerlei Interesse, für sie als Zeugen einzutreten. Wenn nun auch nach ihrer Auffassung die von ihm angeführten Stellen des AT auf ein neues Opfer hinweisen, das im wesentlichen die Züge des Opfers der Kirche trägt, dann war er berechtigt, zur Ergänzung seines Schriftbeweises auf diese Zeugnisse hinzuweisen, ihre Echtheit

[71] „Citant in huius confirmationem Porchetus et Galatinus expositiones sapientium Judaeorum libros Siphre et Chetuboth, quae brevitati studens omitto" (Sa XIv).

[72] „Roboratur priora ex translatione Chaldaica" (Sa XIIr).

[73] Vgl. Hurter Bd. 2, S. 1231: „Utitur (sc Galatinus) multum Raymundo Martini, quin eum nominet, et forte Porcheto Salvatico, plura etiam de suo, sed ex fontibus suspectis, adiungit."

[74] „In primis autem admiror quid tibi venerit in mentem, cum perfidissimos Judaeos tam arduae caussae testes produceres . . . cum orbis norit, quid de ecclesiae sacramentis durae cervicis Apellae sentiant, ut Thalmudicis hisce nugis vel optimam caussam possis malum facere" (Opera XIIv).

[75] „quid vanissimis eorum commentariis immoramur" (Opera XIVv).

natürlich vorausgesetzt. Freilich als apologetischer Beweis durfte wie gesagt, dieses Argument nur zusätzlich sein und mußte an seinem bescheidenen Platze bleiben. Angesichts der übersteigerten Bedeutung, die Eck ihm aber praktisch gibt, ist die Kritik des Rhegius berechtigt. Immerhin bleibt darauf hinzuweisen, daß Eck mit seiner Benutzung der Rabbinen sich nicht etwa als Vertreter der alten Schule, als den Erzscholastiker, erweist. Hier stellt er sich gerade als „Moderner" vor, der den neuen Wegen der Wissenschaft eine Bresche schlägt. Denn das Werk des Galatinus, das Eck benutzt, will den Methoden Reuchlins und seinen Ansichten über den Wert des jüdischen Schrifttums für die christliche Theologie zum Siege verhelfen [76]. Es ist in seinem Aufbau ein Streitgespräch, das Galatinus zusammen mit Reuchlin gegen Hochstraeten als dem Vertreter der alten Schule führt und ist im ganzen getragen von einer übertriebenen Wertschätzung der hebräischen Studien. Dieser aus der ersten Entdeckerfreude und dem Reiz des Neuen erklärbaren Haltung ist Eck auch erlegen.

Wir haben nun schon manches an der Weise, wie Eck den Schriftbeweis führt und überhaupt die Schrift verarbeitet, auszusetzen gehabt. Das Wichtigste war wohl, daß bei der Fülle des gelehrten Beiwerks und Apparates der Text selbst zurücktritt. Er hat für ihn zu wenig Schwergewicht. Aber je weniger Eck im eigentlich befruchtenden Sinn von dem Wort der Schrift angerührt und innerlich gepackt ist, je mehr er nur äußerlich von der Polemik her an ihm interessiert ist, umso leichter vermag er damit zu arbeiten, umso schneller steht es zur Verfügung, um etwas zu beweisen. Für Eck ist die Schrift in zu geringem Maß etwas Vorgegebenes, auf das zunächst einmal zu hören ist, das einem deshalb auch im Wege liegen kann wie ein schwerer Felsblock, mit dem man sich unter Umständen schwer tut und an dem man sich stößt [77]. Die Schrift ist für Eck ein großes Arsenal! Alles liegt gleich griffbereit und handlich, um als Waffe in dem Wortgefecht mit dem Gegner zu dienen und für ein vorher schon fertiges Begriffsgebäude den Beweis liefern.

Was von der Behandlung der einzelnen Schriftstelle gilt, das trifft auch auf den Schriftbeweis als ganzen zu. Nehmen wir nur die Häufung der Stellen aus dem AT, die angeblich alle den Opfercharakter der Messe beweisen und dies anscheinend alle mit der gleichen Sicherheit! Diese blosse Aneinanderreihung

[76] Vgl. Esser in KL IX, 1913 f.

[77] Das Wort Luthers über den Einsetzungsbericht kann deutlich machen, worauf es hier ankommt: „ . . . aber ich bin gefangen, kann nicht heraus. Der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen" (WA 15, 394). Aus dem Briefe an die Christen zu Straßburg (1524).

von so vielen Schriftstellen so verschiedener Gewichtigkeit und Beweiskraft ist sicherlich ein Beweis für die äußerliche, nominalistische Art Ecks. Umso mehr, als die Reihenfolge der einzelnen Stellen eine reichlich willkürliche ist. Wie wir sahen, fügt er am Ende des Beweises aus dem NT nochmals je einen Beweis aus dem AT und NT an. In einer gewissen Routine des Disputierens wird eine Menge Material angeführt. Aber Eck stellt sich dem einzelnen Text nicht, er läßt sich nicht mit ihm ein, tastet ihn nicht ab und prüft nicht sein Gewicht. Er scheint von den damals aufgeworfenen Fragen zu wenig innerlich berührt zu sein. Sie sind ihm persönlich zu wenig zum Problem geworden, als daß er ein Gespür dafür haben könnte, ob eine Antwort wirklich eine ist und sie das angefochtene Gewissen beruhigen kann. Für Eck gilt jeder Beweis gleichviel, und zehn Beweise sind mehr als vier.Er spürt nicht, daß weniger Schrifistellen, die wirklich „sitzen", mehr sind und ausrichten als viele, von denen einige erst nach gewagtester Allegorese überhaupt etwas mit der Sache zu tun haben. Urbanus Rhegius trifft in seiner Gegenschrift insofern das Richtige, wenn er zu dem gewagten und allzusehr herbeigezogenen Beweis aus Ps 72 (71), 16 folgendes sagt, das auch als Kritik an Ecks zu leichter Beweisführung aus der Schrift überhaupt gelten könnte: „Wir geben den katholischen Glauben", so bemerkt Rhegius, „bei seinen Feinden dem Gespött preis so oft wir ihn mit so unsicheren Beweisen stützen. Denke einmal nach, Eck, um welch schwere Gewissenssache es hier geht. Deshalb darf man nicht durch unbestimmtes Aufzählen von Schriftstellen sondern nur durch ein unfehlbar sicheres und klares Gotteswort das Gewissen in den Glaubenssätzen bestärken wollen, damit es so in dem Sturm der Versuchungen bestehen kann gegen die Pforten der Hölle, aber auch vor dem Gericht des prüfenden Gottes" [78].

Dazu müssen wir noch folgendes bedenken. Eck hat bei sehr vielen der von ihm angeführten Stellen ihre Beweiskraft für den Opfercharakter der Messe nicht selbst entdeckt. Mit ihrer allegorischen Deutung hat er sie fertig der Literatur entnommen. So trägt er für die letztere nicht die erste Verantwortung, kann aber auch nicht Anspruch auf Originalität erheben. Wenn ich oben einmal festgestellt habe, daß Eck sich in seinem Schriftbeweis als „Moderner" erweise, so ist das hierbei weitgehend einzuschränken. Er hat wohl gespürt, daß die Zeit in Bezug auf

[78] „Utinam certiora ex scripturis adferremus. Nam fidem catholicam hostibus deridendam propinamus quoties tam incertis nitimur. Cogita, Ecci, quam arduum conscientiae negotium hic agatur. Quare non dubiis enarratonibus scripturae, sed certissimo et plano Dei verbo obfirmanda est conscientia in fidei articulis, ut in tentationum tempestate consistere queat adversus portas inferorum atque etiam iudicium tentantis Dei" (Opera XXv).

die hl. Schrift neue Anforderungen stellte, und er suchte dem zu genügen, indem er dem Schriftbeweis einen breiten Raum einräumt. Äußerlich wird er also in etwa der neuen Situation gerecht. Aber dabei bleibt es, und es kommt bei ihm nicht zu einer neuen lebendigen Begegnung mit der Schrift aus dem Erleben seiner Zeit heraus. So versucht er den neuen Wein in die alten Schläuche zu füllen. Was das Ziel religiöser Besinnung hätte sein müssen, um von da aus zu einer Befruchtung von Theologie und Leben zu führen, ist für Eck eine Angelegenheit der Bildung und des Wissens. Das neue Bildungsanliegen erfüllt ihn, nicht aber die eigentlich theologisch-religiöse Bedeutung der damaligen Rückkehr zu den primären Quellen der Theologie.

§ 6 Der Traditionsbeweis.

Das zweite Buch der Schrift „De sacrificio missae" trägt die Überschrift: „De usu sacrificii missae in ecclesia dei". Die Tatsache, führt Eck zu dessen Beginn aus, daß die Häretiker gegen das ausführliche und klare Zeugnis der heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes solch gottlose Lehren über die heilige Messe ausstreuen und deren Opfercharakter leugnen, womit sie ja nicht einem Menschen sondern dem heiligen Geist Gottes und der einleuchtendsten Wahrheit selbst widersprächen, sei Beweis genug, wie sehr sie gegen die Ehre Christi losstürmten. Aber daß sie nicht aus dem Schafstall des lieben Herrn und Erlösers seien, werde weiter aus folgendem ganz deutlich: In den vergangenen 1500 Jahren christlicher Geschichte sei wohl eine Reihe gefährlicher und treuloser Häretiker gegen das Altarssakrament aufgestanden, aber niemand sei es bisher eingefallen zu leugnen, daß es ein Opfer ist. Darin seien sich bis vor sechs Jahren alle, Lateiner, Griechen, Hebräer und Inder einig gewesen (Sa XXIVv).

Er, Eck, habe nur eine Irrlehre ermitteln können, die das Opfer betreffe, und die sei zur Zeit des Fulgentius unter den Vandalen in Afrika verbreitet worden. Sie habe aber nicht den Opfercharakter der Messe geleugnet, sondern lediglich behauptet, diese würde allein dem Vater und nicht auch dem Sohn dargebracht, womit der Zusammenhang dieser Irrlehre mit dem Arianismus deutlich würde (Sa XXVr) [79]. Jene einstimmige Überzeugung der gesamten christlichen Vergangenheit vom Opfercharakter der Messe will Eck im zweiten Buch seiner Schrift nachweisen.

[79] Vgl. Fulgentius v. Ruspe († 533): Ad Monium libri tres II, 2: „Dicis a nonnullis te interrogatum de sacrificio vorporis et sanguinis Christi, quod plerique soli patri existimant immolari" (PL 65, 179). Dazu noch PL 65, 808. Die Schriften des Fulgentius wurden 1520 (Hagenau) von W. Pirckheimer und Cochläus herausgegeben.

Bevor wir uns näher damit beschäftigen, wollen wir uns fragen: welchen Platz und welche Bedeutung hat ein solcher Traditionsbeweis innerhalb der Kontroverse in den Anfängen der Reformation? Wir wissen, Luther hat sehr bald nach seinem Auftreten als Reformator das Schriftprinzip radikal vertreten und sich demgemäß auf einen eigentlichen und selbstständigen Traditionsbeweis nicht eingelassen. So bestreitet er schon bei der Leipziger Disputation, daß die Kirche oder die Konzilien über die Schrift hinaus die Gläubigen verpflichten können [80]. Für ihn ist eine Einigung in den strittigen Punkten nur möglich durch das Zurückgehen auf die hl. Schrift [81]. Gerade in der Kontroverse gegen Eck hat Luther dann seine Forderungen und Lehren bezüglich der hl. Schrift immer schärfer herausgestellt, nämlich in den beiden früheren Schriften: „Contra malignum I. Eccii iudicium defensio" (1519) und „Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen" (1520). In der ersten wirft er den Katholiken vor, daß sie sich vor einer ernsten Auseinandersetzung mit den Texten der hl. Schrift drückten und sofort mit den Vätern bei der Hand seien, indem sie ihm entgegenhielten: „Die Heiligen haben aber so gesagt" oder „bist du etwa größer als unser Vater Abraham?". Dagegen führt Luhter den 82. Brief des hl. Augustinus an [82], wonach nur der Schrift Irrtumslosigkeit zukomme, allem anderen gegenüber also kritische Zurückhaltung geboten sei. Dasselbe sage der hl. Paulus mit den Worten: „Prüfet alles; was gut ist, haltet fest" (1 Thess 5, 21). Eck aber habe diese Regel des Heiligen Geistes fortwährend verachtet und die Worte der hl. Schrift für Fabeln gehalten [83].

Noch schärfer verfährt Luther mit Eck in der Schrift vom Jahre 1520: „Du weißt, mein lieber Romanist, daß Du in der heiligen Schrift ebenso viel kannst wie der Esel auf der Leier ..." [84], ja, ich weiß, wo Dich der Schuh drückt, Du kannst nichts in der heiligen Schrift ... und heißest doch Doktor der heiligen Schrift und fürchtest Deine Ehre. Darum spielst Du mit so vielen Namen der Lehrer, daß man Deine Unwissenheit in der Schrift nicht merken soll, dennoch soll Dir's nicht helfen. Du, Papst, Doktores, Konzilia, Menschen, Engel und Teufel, ihr sollt und müßt in die Schrift und daselbst Urteil empfangen. Deshalb wolltest Du mir die heilige Schrift so in den Wind schlagen und die Doktores nicht durch sie richten lassen. Noch nicht, lieber Eck. Siehe da, hieraus kannst Du merken meine Unbeständigkeit, wie ich jetzt die Doktores, jetzt nicht die Doktores, jetzt den Papst, jetzt nicht den Papst hören will. Ich will die Schrift haben aufs allerbeständigste und zu allererst. Danach alles andere nehmen und lassen, was mich die Schrift lehrt, es habe geschrieben, wer da will. Ich will keinen Meister haben, als nur den einen, der heißet Christus, wie er uns allen geboten hat; alle anderen will ich für Mitschüler halten." [85]) Gerade in Bezug auf die katholische Lehre und Praxis hinsichtlich der Eucharistie ist sich Luther darüber klar, daß man eine Menge von Väterstellen dafür anführen kann und er mit seinem Kampf gegen die Messe mit dem Brauch vieler Jahrhunderte in Widerspruch steht. Deshalb wird nach seiner Überzeugung der Kampf auch besonders schwierig und hartnäckig sein. „ . . . Denn es ist ein merklich groß Ding, einer solchen langen Gewohnheit und aller Menschen Sinn zu widerstreben" [86].

Ja, Luther behauptet von sich, er habe in dieser Frage besonders stark unter dem Eindruck des Zeugnisses der Vergangenheit und der allgemeinen Glaubensüberzeugung seiner Zeit gestanden, derart, daß er an sich selbst irre zu werden drohte: „Wie oft hat mein Herz gezappelt, mich gestraft und mir vorgeworfen ihr einziges und stärkstes Argument: Du bist allein klug? Sollten die anderen alle irren und so eine lange Zeit geirrt haben? Wie wenn du irrest und so viele Leute zum Irrtum verführest? Bis solang, daß mich Christus mit seinem einigen und gewissen Wort befestigt und bestätigt hat, sodaß mein Herz nicht mehr zappelt sondern sich wider die Argumente der Papisten als ein steinern Ufer wider die Wellen auflehnet und ihr Drohen und Stürmen verlachet!" [87]. War der gewichtigste Einwand

---

[80] „ . . . nec est in potestate Romani pontificis aut inquisitorum haeretice pravitatis novos condere articulos fidei, sed secundum conditos iudicare. Nec potest fidelis Christianus cogi ultra sacram scripturam, que est proprie ius divinum, nisi accesserit nova et probata revelatio: immo ex jure divino prohibemur credere nisi sit probatum vel per scripturam divinam vel per manifestam revelationem . . " WA 2, 279.

[81] Vgl. Polman, Elément 14 ff. Hier auch die weiteren Belege aus Luthers Werk und die einschlägige Literatur.

[82] PL 33, 277.

[83] „Neque enim mihi in istis sophistis aliud aeque displicet quam quod dedita opera a verbis sacrae scripturae fugiunt. Quorum unus mos est dicere: sancti sic dixerunt, numquid tu maior es patre nostro Abraham? Tu vero, lector, illud Augustini utrinque adhibeto fidelissimum, documentum, quo dicit: Ego solis eis libris, qui Canonice appellantur hunc honorem deferre didici, ut nullum scriptorem eorum errasse firmissime credam: Ceteros vero, quanta libet sanctitate doctrinaque praepolleant ita lego, ut non ideo verum existimem, quia ipsi sic senserunt, sed si canonicorum librorum auctoritate vel probabili ratione mihi persuadere potuerunt, hoc est quod beatus Paulus quoque dicit: omnia probate, quod bonum est tenete. Has sancti spiritus regulas Eccius meus semper et egregie contempsit, verba textus in sacris litteris prorsus pro fabulis habens" WA 2, 626. Vgl. Polman: Elément 24 f.

[84] WA 6, 583. [85] WA 6, 586 f.

[86] „Vom Mißbrauch der Messe" (1521) WA 8, 482.

[87] „Vom Mißbrauch der Messe (1521) WA 8, 482 f., „De captivitate" WA 6, 512: Rem arduam et quam forte sit impossibile convelli aggredior, ut quae tanto saeculorum usu firmata omniumque consensu probata sic insederit, ut necesse sit maiorem partem librorum, qui hodie regnant et

gegen Luthers Abwehr der Tradition der des Subjektivismus, so nimmt er ihn hier selbst vorweg. Er scheint sich damit von vornherein gegen jede Kritik seiner Gegner, die vom Brauch der Kirche und von der Lehre der Väter ausgeht, gesichert zu haben. Auf eine Auseinandersetzung mit einzelnen Stellen, die die Katholiken anführen, braucht er sich nun gar nicht einzulassen. Er zieht sich auch wirklich immer erneut auf die Schrift zurück [88]. Die Heiligen sind nach ihm auch sündige Menschen. Es ist nicht nur damit zu rechnen, daß sie irren können, sondern es steht a priori fest, daß sie geirrt haben. So ist nichts gefährlicher, als sich auf ihr Zeugnis zu verlassen, wenn es nicht gleichzeitig durch die hl. Schrift sichergestellt ist. „Wer will uns gewiß machen, daß er (sc. Gregor d. Gr.) nicht betrogen sei?"[89]. „Dieweil nun öffentlich am Tage ist, daß sie geirrt, Unrecht wider den Glauben getan haben, wie will unser Gewissen sicher sein, daß es die Kirche getan hat" [90]. „Hier hilft nichts, daß sie schreien, Kirche, Kirche und viel Väter, St. Gregorius, Bernhardus etc. haben solche Messen gehalten etc. Denn auf der Väter Leben und Tun können wir nicht trauen noch bauen sondern auf Gottes Wort allein, weil Christus uns selbst gar treulich gewarnt hat (Mt 24, 22), daß ein solcher Irrtum kommen solle, darin auch die Auserwählten verführt werden mögen" [91].

Angesichts einer so eindeutigen ablehnenden Haltung Luthers könnte man den ausführlichen Traditionsbeweis Ecks für unangebracht halten. Man könnte sagen, hier redet der Theologe einer vergangenen Zeit, der nicht in der Lage ist, sich den neuen Gegebenheiten anzupassen.

Dagegen ist zu sagen: Wohl überwiegt in Ecks Schriften das apologetisch-polemische Moment. Aber diese sind doch dabei auch irgendwie positive Darlegungen des katholischen Glaubens und hatten als solche den Bestand und Inhalt der Lehre umfassend darzulegen. Weiter mußte in der Polemik selbst Rücksicht genommen werden auf den katholischen Leser. Dieser erwartete aber einen Traditionsbeweis, ja er bedurfte seiner. Denn er war

pene universam Ecclesiarum faciem tolli et mutari, penitusque aliud genus ceremoniarum induci seu potius reduci. Sed Christus meus vivit et maiori cura verbum dei oportet observare quam omnium hominum et angelorum intelligentias". WA 23, 421 f.; 36, 475; WATr VI Nr. 6629s. 88; WATr I Nr. 141 S. 61 ff.

[88] Vgl. Polman, Elément 27.
„. . . laß sie hervorziehen die Väter, Konzilien und den langen Brauch aller Menschen, laß dir allein an deinem einigen Christus mit seinem kleinen Häuflein genügen". Vom Mißbrauch der Messe (1521) WA 8, 510; vgl. WA 8, 485.

[89] Vom Mißbrauch der Messe (1521) WA 8, 532; vgl. WA 8, 527.

[90] Ebd. WA 8, 491; vgl. WA 8, 533.

[91] Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) WA 38, 206; vgl. WA 38, 208; 38, 210; 8, 450.

durch den entschiedenen Angriff Luthers unsicher gemacht, zum mindesten war der religiöse Kampf nicht ohne jede Belastung an ihm vorübergegangen. Daß sein Beweis aus den Vätern und der Geschichte nicht zuletzt für den katholischen Leser gedacht war, spricht Eck selbst aus: Wohl verachten die Häretiker die Autorität der Konzilien, „aber die Katholiken haben einen besseren und gesunderen Sinn, sie ehren und achten die Vorsteher der Kirche. Zu ihrem Trost werden wir also die Konzilien anführen" (Sa XLv) [92].

Aber auch in der polemischen Auseinandersetzung mit dem Gegner konnten die katholischen Theologen auf den Traditionsbeweis nicht verzichten, ohne Wesentliches preiszugeben, wenigstens grundsätzlich nicht. Ob sie es praktisch hier und da taten, mochte von der Natur der Theologen und von der Situation abhängen. Schatzgeyer z. B. beschränkt sich in seinem Scrutinium [93] fast ganz auf die hl. Schrift. Eck dagegen führt den Traditionsbeweis sehr ausführlich. Er ist sich dabei aber klar darüber, daß die Situation eine andere ist und ein solcher Beweis nicht mehr selbstverständlich hingenommen wird. Er führt ihn trotzdem: „Hab mich nichts kümmern lassen, daß die Zwiespalter und vom Glauben Abgefallenen oft freveln und sich vermessen, den heiligen Vätern nicht Glauben zu geben. Denn es ist eine Torheit, den Alten nicht glauben zu wollen. Ich spreche, es sei eine teuflische Hoffart, seinen Verstand erheben zu wollen über die hohen, von Gott gelehrten, heiligen Männer, die da sind Lehrer und Lichter der ganzen Welt. Die gelehrt hat die Salbung des Heiligen Geistes, die von Gott sind klarifiziert worden mit großer Kunst, mit trefflicher Übung der Schrift, mit Heiligkeit ihres Lebens, mit Klarheit der Wunderwerke, mit mancherlei Gnaden und Gaben des Heiligen Geistes" [94].

Eine Rechtfertigung dieses Verhaltens in einer ausdrücklichen theologischen Begründung der Notwendigkeit und Berechtigung des Traditionsbeweises gibt Eck in seiner Schrift „De sacrificio missae" aber nicht. In anderen Schriften über die Eucharistie kommt er hin und wieder etwas ausführlicher darauf zu sprechen. So sagt er einmal, für die Katholiken stehe es ausserhalb jeder Diskussion, daß durch die Freunde Gottes, die heiligen

[92] Vgl. Sa XXXVIIIv.

[93] „Scrutinium divinae scripturae" (Basel 1522) aa IIIv, hrsg. von U. Schmidt in CC 5 (Münster 1922) 7. Vgl. Polmann, Elément 425; Polmann, Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation (Münster 1931) 24. Auf die Eigenart der Schatzgeyerischen Theologie als einer biblischen Theologie hat neuerdings Valens Heynck hingewiesen in: Zur Rechtfertigungslehre des Kaspar Schatzgeyer. Franzisk. Studien 28 (1941) 137.

[94] Christenliche Underricht (1533) AIIIr.

Väter der Kirche, der wahre Sinn der Schrift erschlossen werde [95]. Die Schrift allein genüge nicht, und es sei gerade den Häretikern eigentümlich, wie der heilige Hieronymus bezeuge [96], in der Zitierung der heiligen Schriften sich zu rühmen, während sie doch daran denken müßten, daß auch der Teufel Christus gegenüber die Schrift zitiert habe (Mt 4, 6; Lk 4, 10). Im übrigen treffe auf Luther zu, was Hieronymus in seinem Jeremias-Kommentar [97] von den Häretikern sage, daß sie nämlich den Propheten, Aposteln und Evangelisten die Gifttränke ihres eigenen Herzens in den Mund legten (Asseritur BIIv) [98].

Aber auch die Protestanten kommen mit der Schrift allein nicht aus: „Ihr aber wollt allein das pure und lautere Wort Gottes annehmen, wie ihr euch rühmt. Und in den Fußstapfen seid ihr wider euch selbst und nehmt die Auslegung und Glosse des Luther, Melanchthon, Lorentz, Pommeran etc. an, in denen diese die hl. Schrift beflecken. Und darum seid ihr mit euch selbst im Widerspruch. Zum Beweis, daß das wahr ist, stellt nur eine Visitation an, um zu besehen, ob eure Pfaffen allein die Bibel haben und nicht der falschen Propheten Bücher dabei!" (Underricht CIIIv).

Zusammenhängend handelt Eck über die Notwendigkeit, die hl. Schrift durch die Tradition zu ergänzen und in ihrem Licht zu lesen, im 4. Kapitel des Enchiridion und in der Vorrede zu dem Schriftbeweis für den Opfercharakter der Messe, der uns in der Handschrift Cod. ms. 125 überliefert ist. Hier stellt er fest: Die Schrift allein genügt nicht als Glaubensquelle, weil wichtige Glaubenslehren in ihr nicht enthalten sind [99]. Als Beweis dafür führt Eck die hl. Schrift selbst an: Jo 16, 12; 2 Thess 2, 15; 1 Kor 11, 34; 2 Jo 12; 3 Jo 13; Apg 20, 38; 1 Kor 15, 5.

Wie wolle man z. B. den Abstieg Christi zur Hölle (Ench 40v; Cod ms 125, 367), die Feier des Sonntags (Ench 41r; Cod ms 125, 367), die Jungfrauschaft Mariens nach der Geburt Christi (Cod ms 125, 367r) u. a. m. aus der Schrift beweisen. Auch ließe sich der Brauch der Kindertaufe gegen die Wiedertäufer mit der Schrift nicht rechtfertigen (Cod ms 125, 368r). Wenn die Lutheraner behaupten, die Schrift sei klar und für den Laien

95 „Non ergo disputant catholici, quae sit doctrina Christi quae Pauli. secundum sensum et intelligentias ecclesiae revelatas per amicos dei, per sanctos patres quos tot annis tota celebravit ecclesia". Asseritur (1523) B IIIv.

96 Vielleicht PL 22, 544.

97 PL 24, 800.

98 Über den „Mißbrauch der Schrift durch die Ketzer" handelt Eck im Anschluß an die Versuchung Christi durch den Teufel ausführlich in der dritten Predigt zum ersten Fastensonntag (Pr 1, 95rv).

99 „Non enim omnia tradita sunt manifesta in sacris scripturis sed quam plurima ecclesiae, quae a spiritu sancto illustratur et gubernatur

unmittelbar verständlich, so stehe dem die Schrift selbst entgegen (2 Petr 3, 16). Zu Unrecht wollten sie keinen anderen Richter gelten lassen als die Schrift. Im AT sei auch nicht das Gesetz sondern der Hohepriester (Dt 17, 9 ff; Ez 44, 24) der Richter gewesen (Ench 43v f.).

Aber ganz abgesehen von diesen grundsätzlichen Erwägungen ließ noch manch anderer Grund damals einen Traditionsbeweis als angebracht, ja notwendig und gefordert erscheinen. Wenn Luther den Grundsatz aufstellte: „Je näher nun unsere Messe der ersten Messe Christi ist, je besser ist sie ohne Zweifel . . ." [100], so konnte das Anlaß geben, in einem geschichtlichen Nachweis die Messe des 16. Jahrh. in ihren wesentlichen Zügen auf die Zeit Christi zurückzuführen. Oder wenn Luther die Bezeichnung Opfer und die Anschauung, daß die Messe ein Opfer ist, sich aus dem Opfergang der alten Kirche entwickeln läßt [101], so forderte er damit auch den geschichtlichen Gegenbeweis heraus. Ähnliches gilt, wenn er behauptet, keiner der Väter habe in den Worten: „Hoc facite in meam commemorationem", die Weihe der Apostel zu Priestern gesehen [102]. Seine These, über zwölfhundert Jahre erwähnen die Väter nichts von einer Transsubstantiation [103], mußte seine katholischen Gegner dazu anleiten, zu zeigen, wie zwar nicht das Wort Transsubstantiation, wohl aber der damit gemeinte Inhalt seit ältesten Zeiten Besitz der Väter ist. Luthers These, vor Gregor d. Gr. habe es keine Privatmessen gegeben [104], konnte schließlich nur geschichtlich widerlegt werden.

Aus den hier angeführen Beispielen wird klar, wie der Traditionsbeweis immer mehr den Charakter eines geschichtlichen Beweises bekommen mußte [105].

et ob id a veritatis tramite errare nequit, determinanda relicta sunt" (Ench 41v).

100 Ein Sermon von dem Neuen Testament (1520) WA 6, 355; „Iam missa, quanto magis vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in coena fecit, tanto Christianior". De captivitate (1520) WA 6, 523.

101 Sermon von dem NT (1520), WA A6, 365 f.; vgl. WA 12, 207; 23, 273.

102 „Quis vero patrum antiquorum asseruit, his verbis ordinatos esse sacerdotes". De captivitate WA 6, 563.

103 „Sed et ecclesia ultra mille ducentos annos recte credidit, nec usquam nec unquam de ista transsubstantiatione (portentoso scilicet vocabula et somnio) meminerunt sancti patres, donec cepit Aristotelis simulata philosophia in ecclesia grassari in istis trecentis novissimis annis" De captivitate WA 6, 509.

104 „praesertim ad missam privatam, quae ante Gregorium nulla est". WA 38, 186 aus dem Entwurf zu: Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533).

105 Vgl. Polman, Elément: „Remarquons que l'argument tiré du consentement des Péres ne possède, aux yeux des protestants, aucun carac-

Gab Luther, bei dem die Argumente aus den Vätern und der Geschichte selten sind und der im allgemeinen getreu seinem Schriftprinzip sich darauf nicht einläßt [106], schon reichlich Veranlassung und Berechtigung für einen solchen geschichtlichen Beweis, so erst recht die anderen Reformatoren, etwa Melanchthon oder Zwingli. Diese zitierten die Väter häufiger und berufen sich immer wieder auf den Brauch der alten Kirchen. Gerade die Anschauung der Katholiken über die Messe und die Spendung der hl. Kommunion bezeichnet Melanchthon als mit dem Brauch der alten Kirche nicht vereinbar, wie dieser von den Kanones, dem hl. Chrysostomus und anderen bezeugt werde. Erst Luther habe die alte Form der Messe wieder eingeführt [107]. Butzer streitet es ab, daß sie sich in Straßburg von den Vätern lossagten; im Gegenteil, mit der neuen Gottesdienstordnung kehre man zurück zu den Gedanken der Väter vom Opfer, zu dem „das alt, recht und ewig" ist [108]. Zwingli und seine Anhänger machten besonders starken Gebrauch von den Vätern. Für Zwingli „sind es gerade die Gegner der Reform, die die großen Lehrer der Kirche verachten" [109]. Im Kampfe um die Realpraesenz beruft er sich immer wieder auf die Väter [110]. Ebenso verfährt Oekolampad [111]. Auch Urbanus Rhegius führt in seiner Gegenschrift zu Ecks „De sacrificio missae", bei aller Betonung der einzigartigen Stellung der hl. Schrift [112], wiederholt die Kirchenväter an [113].

Auf diese Inkonsequenz der Neugläubigen weist Eck gelegentlich hin; er zeigt, wie sie selbst nicht ohne Zuhilfenahme

tère dogmatique et ne constitue qu'une simple preuve historique" (310); Seite 320 sagt Polman zu Eck speziell „Chez Eck l'argument patristique est en général peu développé; mais parfois il reçoit assez d'ampleur pour prendre l'allure d'une histoire concise du dogme".

106 Polman a.a.O. 26 f.

107 CR XXVI. 300 f.; vgl. Polman a.a.O. 40; 42 ff.

108 J. Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe (Göttingen 1896) 148. Zitat nach Butzers: Grund un ursach ausz gottlicher schriffd d'neüverungen an dem nachtmal des herren, so man die Mess nennt (Straßb. 1524).

109 Polman a.a.O. 47.

110 Polman a.a.O. 49 f.

111 Polman a.a.O. 54 ff.

112 „. . . ut quas (conscientias) consolari efficaciter et stabilire nihil queat, praeter verbum Dei quo vivit anima" (Opera XXVv). „A page cum hac servitute Christiani sumus, non Scotistae aut Occamistae, audiemus Christi verbum et per scripturas probabimus spiritus an sint ex deo" (Opera XXVv). „Denique si maxime quaedam patrum scripta sic sonent ut subscribere sententiae tuae videantur, scriptura tamen sancta nostram sententiam confirmante, satis tuti erimus" (XLIr).

113 Opera XXIv; XXXIv; XXXVIv; XXXVIII.

der Tradition auskommen können. So sagt er einmal: Die neuen Christen hätten die Lehre aufgestellt, daß nichts anzunehmen sei, was nicht mit der hl. Schrift belegt werden könnte. Nun seien aber die neuen Donatisten, die Wiedertäufer, aufgestanden mit dem Verlangen, die Kindertaufe abzuschaffen, weil sie in der Schrift nicht verbürgt sei, was ja auch wirklich stimme. „Denn, suche das ganze Neue Testament durch, Du findest dort nicht, daß es geboten worden sei, die Kinder zu taufen, noch daß die Kindertaufe Brauch gewesen sei" (Cod ms 125, 368r). Das müsse Zwingli in dem Büchlein wider den Wiedertäufer Baltasarn [114] selbst zugeben und deshalb seinen Grundsatz aufgeben [115], indem er die Kindertaufe mit dem alten Brauch der Kirche rechtfertige. Vor tausend Jahren, so argumentierte Zwingli, habe man damit angefangen, und es stehe nicht jedem frei, ein neues Gesetz aufzurichten. Wenn das, so folgert Eck, gegen die Wiedertäufer gelte, weshalb wolle Zwingli und sein Anhang es nicht auch gegen sich selbst gelten lassen? Die Kindertaufe sei in der Geschichte immer wieder angefochten worden, „aber die Messe ist von der Zeit der Apostel her nie angefochten worden. Darum ist sein Argument schlüssiger gegen ihn selbst und seine Anhänger als wider die Wiedertäufer" (Cod ms 125, 368).

Aber Eck geht noch weiter. Er kann Melanchthon als direkten und ausdrücklichen Zeugen dafür anführen, daß die Schrift allein nicht genügt. „Dies auch bekennt ihr neuer Evangelist Philippus Schwarzerd in seiner Epistel zu Mikromio. Nach meinem Gutdünken, spricht er, ist es ein großer Frevel, wenn einer etliche Lehren will ausbreiten und nicht vorher Rats pflegen der alten Kirche" (Underricht A IIIr).

Es war also nicht nur ein zähes Festhalten am Alten, wenn Eck dem Beweis aus den Vätern und der Geschichte so breiten Raum gab, sondern er wurde damit einer Forderung gerecht, die die Auseinandersetzung des Tages stellte. Allerdings konnte ein solcher Beweis in der damaligen Situation der Kontroverse nur Eindruck machen, wenn Eck vorher im Schriftbeweis gezeigt hatte, daß er die Schrift ernst nahm und mit der Berufung auf die Väter sich einer intensiven Begegnung mit ihr nicht entziehen wollte. Wir haben schon gesehen, wie Eck dem nachzukommen suchte und in welchem Maße ihm das gelungen ist.

Ecks Traditionsbeweis für den Opfercharakter der Messe, be-

114 Vgl. „Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein" (1525) CR 91 577—641; „Da du aber ervordrest, man sölle dir gwüss hälle wort anzeigen, damit der kindertauff geleer werde one allen zusatz, da will du ander lüten uflegen ze bewären als du bewären solt" (604); vgl. 623 f.

115 „. . . darumb felt er selbß von seinem grundt und gibt den kindertauff zu nach gebrauch der Christenlichen Kirchen" (Cod ms 125, 368r).

sonders seine Darstellung der Lehre der Väter über das Opfer, werde ich ausführlich bringen, um so ein Bild davon zu vermitteln, welches Material Eck vorgelegen hat. Bloß anzugeben, Eck habe den Väterbeweis aus den und den Vätern geführt, ist völlig zwecklos, wenn nicht festgestellt wird, ob er dabei nur einen einzelnen Satz oder eine, bzw. sogar mehrere Schriften des betreffenden Theologen ausgewertet hat.

Eine solche Materialbearbeitung wird notwendigerweise oft genau so schleppend und langweilig sein, wie sie bei Eck selbst vorliegt. Aber diesen Nachteil wollten wir ja in Kauf nehmen [116]. Um ihn auf ein erträgliches Maß zu beschränken, werde ich die oft recht langen Zitate kürzen und nur die zum Thema gehörenden Sätze bringen. Ecks Bemerkungen zu den Texten sind meist so inhaltlos und bloß ein Schwall von stereotypen, rhetorischen Phrasen und frommen Worten, daß auch sie fortgelassen werden können. Sie sollen in der Gesamtbewertung zusammen charakterisiert werden.
Am Ende der Darbietung des Materials werde ich versuchen, die dabei gemachten Erfahrungen zusammenzufassen und ein Bild von Ecks Stellung zu den Vätern zu entwerfen.

a. Die Geschichte der Messe.

In seinem Traditionsbeweis führt Eck zunächst die Messe selbst, besonders den Kanon als Beweis an. Von Anfang an habe niemand daran zu zweifeln gewagt, daß die Messe und die Kommunion unter dem Ritus von Brot und Wein von Christus eingesetzt und vorgeschrieben worden sind. Selbst Luther, „die Quelle allen Unglaubens" [117], bestätige das in aller Ausdauer. Nach dem Zeugnis des hl. Lukas (Apg 2, 42) seien die ersten Christen dem Gebot des Herrn nachgekommen. „Die Ordnung aber der Messe zur Bildung eines göttliches Kultus hat unter Befragung der übrigen Apostel zuerst der selige Apostel Petrus als Prinzeps und Hirte der Kirche festgesetzt" (Sa XXVr). Das versichere auf Grund des Zeugnisses der Alten Hugo von St. Viktor im 2. Buch seiner Schrift „De sacramentis". Hiernach habe Petrus seine erste öffentliche Messe in Antiochien gefeiert, wo die Kirche mehr geblüht habe als anderswo und auch die Jünger Jesu zuerst als Christen bezeichnet worden seien [118].

116 S.o.S. 22 f. 117 „fons totius perfidiae" SA XXVr.
118 L. II. pars VIII, 14: „celebratio missae in commemorationem passionis Christi agitur; sicut ipse praecepit apostolis tradens eis corpus et sanguinem suum dicens: Hoc facite in meam commemorationem. Hanc missam beatus Petrus apostolus primum omnium Antiochiae dicitur celebrasse, in qua tres tantum orationes in initio fidei dicebantur, incipientes ab eo loco ubi dicitur: 'Hanc igitur oblationem'. Caetera aut postea a sanctis Patribus diversis temporibus diversa adiecta sunt". PL 176, 472. Vgl. H 232.

Auch der hl. Isidor von Sevilla bestätige diese Herkunft des Meßritus [119]. Diese vom hl. Petrus stammende Form und Ordnung der Meßfeier, die auf ein und dieselbe Weise der ganze Erdkreis durchgeführt habe, sei nach dem Zeugnis der 6. Synode vom hl. Jakobus, dem Bischof von Jerusalem, schriftlich niedergelegt worden [120].

Die schriftliche Niederlegung des Meßritus durch Jakobus scheint Eck noch nicht genug zu sein. Denn er fühlt sich veranlaßt zu erklären, weshalb sie erst durch Jakobus und nicht durch Petrus selbst erfolgt sei. Er führt deshalb des längeren aus: Wie Christus das Neue Testament, wie Moses das Gesetz nicht in ein Buch, sondern in die Herzen der Gläubigen geschrieben hätten, so hätten die Apostel die Mysterien mündlich überliefert. Er beruft sich dabei auf Johannes von Damaskus, Dionysius, Augustinus und 1 Kor 11, 34.

Hier beobachten wir wieder etwas, was für Eck überhaupt bezeichnend ist. Ich möchte es die Überbestimmtheit seiner Beweise nennen. In seiner Beweissucht führt Eck soviel Argumente an, wie sich nur von den verschiedensten Gesichtspunkten aus anführen lassen. Dabei achtet er nicht darauf, ob der eine Beweis den anderen ausschließt oder zum mindesten überflüssig macht. Im vorliegenden z. B. gab es zwei Möglichkeiten. Entweder beweist man, daß die Messe auch in ihrer schriftlichen Fassung von den Aposteln stammt oder man zeigt, daß die Apostel die Form der Feier nur mündlich überliefert haben und sie erst später aufgezeichnet wurde. Eck tut beides. Man kann nicht sagen, daß damit seine Beweisführung im ganzen an Überzeugungskraft gewinnt. Nun werden eher beide Argumente verdächtig. Eck beweist zu viel. Um die Lücke zwischen der ersten Feier der Messe durch Petrus und der schriftlichen Fassung durch Jakobus zu schließen, war ein derartiger Auf-

119 De ecclesiasticis officiis I, 15: „Ordo autem missae et orationum, quibus oblata deo sacrificia consecrantur, primum a sancto Petro est institutus cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis." PL 83, 752. Vgl. Ench 114r; H 232.

120 „Ordo autem missae inquit, quibus oblata deo sacrificia consecrantur, primo a sancto Petro est institutus, cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis: Eam formam et eum ordinem missae celebrandae in scriptis redegit B. Jakobus Hierosolymis Episcopus, ut sexta synodus testatur" (Sa XXVv); vgl. Ench 114r; H 232.
Es handelt sich um die sog. Quinisexta (692). Hier lautet Kanon 32 (er wendet sich dagegen, nur Wein ohne Wasser bei der Messe zu gebrauchen): „Nam et Jacobus Christi Domini nostri secundum carnem frater, cui Hierosolymitanae ecclesiae thronus primum est creditus: et Basilius Caesareensium ecclesiae archiepiscopus, cuius gloria omnem terrarum orbem pervasit mystico nobis in scriptis tradito sacrificio ita consecrandum in divina Missa ex aqua et vino sacrum calicem ediderunt" (Mansi XI, 958; Frdb 1/1306).

wand sicher nicht notwendig. Aber Eck ist ziemlich belesen und wird in der Literatur beide Arten des Beweises gefunden haben. Er untersucht nun nicht, welche den Vorzug verdient, sondern bringt beide. Ähnlich verfährt er in der Frage nach dem Opfercharakter des Abendmahls, wie wir noch sehen werden. Auch bei dem Schriftbeweis konnten wir diese gleiche, wenig wählerische Häufung der Argumente feststellen.

Die eben beanstandeten Mängel der Darstellung Ecks erklären sich zum Teil aus der Situation der damaligen Theologie. Diese erlebte in ihrer Methode eine weitgehende Neuorientierung. Es begannen sich neue Gesichtspunkte und Prinzipien in der Theologie durchzusetzen. Das Alte aber wurde teilweise auch da noch weiter mitgeführt, wo es durch das Neue bereits überholt war. So finden wir z. B. bei einer Reihe von Theologen, neben Eck [121] u. a. bei Emser [122], den Gedanken der geschichtlichen Entwicklung, als der vom Hl. Geist gewirkten Entfaltung des von Christus gelegten Samenkorns ausgeführt, ohne daß die Betreffenden auch die Kraft haben, mit ihrem Prinzip Ernst zu machen, d. h. nicht mehr jede Einrichtung möglichst unmittelbar auf Christus bzw. die Apostel zurückführen zu wollen. Gerade Eck kann in seiner routinierten Art leicht neue Gedankengänge übernehmen, ohne zu spüren, daß sie sich mit manchem Alten nicht vereinbaren lassen und deshalb mit dessen Preisgabe zu bezahlen sind.

Nach „De sacrificio missae" hatte also der hl. Petrus als erster die Ordnung der Messe festgestellt, während die schriftliche Niederlegung auf Jakobus zurückzuführen ist. Später trägt Eck Ansichten vor, die sich hiermit nicht ganz in Einklang bringen lassen; denn nach den Predigten soll Jakobus die erste Messe gehalten haben: „(Zu dem elften) . . . hat auch Jakobus das Lob und die Ehre vor den anderen Aposteln gehabt, daß sie ihm haben zugegeben, daß er die erste Messe gehalten hat zu Jerusalem, wie Petrus danach in Antiochien und Markus in Alexandrien getan haben. Das zur Bewahrnis haben wir . . . .

121 Eck sagt z. B. von der Messe: „Nam institutum a Christo in se servandum. Ritus tamen et modus utendi potest sucessu temporis augeri et mutari" (Sa LIVv). „Hat nun Christus nit alle ding außgetruckt jm Euangeli hat er etwas behalten der maysterschafft des heyligen geist durch die apostel: und hat doch Christus unschätzlich mer übertroffen die apostel, dann die apostel übertroffen haben die nachuolgenden Bäbst und Bischoue. Und darumb hat Christus etwas den aposteln gelassen nach bequämlicheit der zeyt. Vil mehr haben die apostel etwas über gelassen jren nachuolgern nach der gelegenheit der zeyt, das der heylig geyst auch sein maisterschaff durch sie braucht hat, spricht Babst Leo (PL 54, 418?) . . ." Pr. 2, 41.

122 „Missae christianorum contra Luteranam missandi formulam Assertio" (1524) BIIr.

das 6. Konzil zu Konstantinopel" (Pr 3, 117r; Underricht 62v). Je nachdem, welche Quelle Eck gerade vor Augen hat, ob den Kanon der Quinisexta oder die Stelle bei Isidor bzw. Hugo v. St. Viktor, stellt er eben Jakobus oder Petrus in den Vordergrund.

Zu Beginn des 2. Kapitels des zweiten Buches „De sacrificio missae' faßt Eck die bisher vorgetragenen Angaben über die Geschichte der Messe unter Beifügung neuer Einzelheiten zusammen: Zuverlässige Geschichten der Väter berichten uns: „Petrus hat zuerst in Antiochien und Syrien öffentlich die Messe gefeiert, darauf im Vatikan in Europa, Jakobus in Jerusalem in Asien und Markus in Alexandrien in Afrika. Und da St. Jakobus als erster die Form der Meßfeier schriftlich niederlegte, wird damit deutlich bestätigt, daß die Apostel zuerst in hebräischer Sprache die Messe gefeiert haben. Bis zur Zeit des Kaisers Hadrian wurde auch in Griechenland die Messe in hebräischer Sprache gehalten [123]. Diese Form hat der hl. Basilius d. Gr. zu einer kürzeren zusammengezogen und schriftlich herausgegeben, was derselbe Kanon der 6. Synode bestätigt . . . . Dieses Meßformular benutzen die Griechen heute noch in der Quadragesima und an bestimmten Tagen. Häufiger brauchen sie die Form des Joh. Chrysostomus, seltener jedoch die des Epiphanius. Denn die Griechen haben bis auf den heutigen Tag nur diese drei Formen der Messe" (Sa XXVIr/v).

Hieraus folgt für Eck: Wenn die Apostel so lange Zeit die Messe in hebräischer Sprache gehalten haben, dann ist es auch wahrscheinlich, daß der Name Missa dieser Sprache entnommen ist. Das sei auch die Meinung des gelehrten Joh. Capnion (Reuchlin), dem Jakobus Stapulensis (Faber) und Jodokus Clichtoväus darin zustimmten. Hiernach komme das Wort Missa von misah, das ein Opfer bezeichne, welches einem höheren Herrn auf Grund einer persönlichen Verpflichtung geleistet werde. In diesem Sinne werde das Wort Dt 16, 10 gebraucht. Das heißt also, schon der Name Messe ist ein Beweis für ihren Opfercharakter [124].

Für ihre weitere Entwicklung, sagt Eck, verstehe es sich, daß die Feier immer reichhaltiger und vielgestaltiger wurde von der Martyrerkirche bis zur Zeit des Papstes Gelasius (492—496). Der Kanon ist der älteste Teil. Er ist von den Aposteln eingerichtet,

123 Vgl. Pr 2, 58r: Dann auch die apostel und ir nachfolger biß zu der zeyt des Kaysers Adriani jnn Hebräischer sprach meß gelesen haben".

124 „Unde iterum haeretici confutantur quoniam ipso nomine indicatur missam sacrificium esse" (Sa XXVIv). Zu dieser Erklärung von missa vgl. Fr. J. Dölger, Zu den Zeremonien in der Meßliturgie. III. Ite missa est, in: Antike u. Christentum VI (1940) 81—132, S. 83.

von den Martyrerpäpsten ausgestaltet und vor tausend Jahren von Papst Gelasius in die endgültige Form gebracht worden. Darüber hinaus läßt Eck die Möglichkeit offen, daß einige unwichtige Teile in noch späterer Zeit hinzugefügt wurden [125]. Aber im allgemeinen geht er davon aus, daß zum mindesten der Kanon zum größeren Teil auf die Apostel zurückgeht. Deshalb legt er z. B. auch dem Beweis, den er aus dem Kanon für den Opfercharakter der Messe führt, besonderes Gewicht bei [126]. In der späteren Schrift „Christenliche underricht" (1533) erweckt er sogar wieder den Eindruck als ob der ganze Kanon auf die Apostel zurückgehe und die späteren Zusätze sich nur auf die übrigen Teile der Messe bezögen [127].

Die Frage, wie die Abweichungen der lateinischen Liturgie von den verschiedenen griechischen Liturgien zu erklären sind, wenn der Kanon zum größeren Teil auf die Apostel zurückzuführen ist, macht Eck weiter keine Schwierigkeiten. In „De sacrificio missae", wo er die Chrysostomus-Liturgie ausführlich zitiert, um zu zeigen, daß nicht nur die lateinische Kirche den Opfercharkter der Messe vertritt (Sa XXVIIv), läßt er sich auf diese naheliegende Frage gar nicht ein. Später in der Widerlegung der Nürnberger Kirchenordnung von 1533 antwortet er auf den Einwand, den die Protestanten von hier aus gegen das Alter des Kanons machen: Der Kanon der Griechen und der der Mailänder Liturgie seien „in der Substanz nicht entgegen unseren gemeinen Kanon denn allein in etlichen zufälligen worten" (Underricht 63v). Aber die Art, wie Eck hier über die Frage hinweggeht, beweist nur wieder die leichtfertige Art seiner Beweisführung. Sicher kann man sagen, dem Inhalt nach stimme der Kanon der verschiedenen Liturgien im wesentlichen überein. Aber hier ging es nicht nur um den Inhalt sondern auch um die Formulierung der Gebete. Denn Eck will ja die Gebete selbst auf die Apostel bzw. auf die frühen Päpste zurückführen. Hiergegen bietet aber die Verschiedenheit der Liturgien eine nicht so leicht zu überwindende Schwierigkeit.

———

125 „Rem missae nos habere in ecclesia a Christo, modum autem celebrandi et nomen celebrationis ab apostolis: licet modus ille auctior factus fuit semper in primitiva Ecclesia tempore martyrum usque ad Gelasium Papam . . . Canonem enim vetustissimum, ab apostolis initiatum, a pontificibus martyribus auctum a Gelasio papa ante mille annos in hanc ferme formam, in qua iam est (paucis per posteros additis) redactum, a tota ecclesia latina susceptum hactenus et observatum, vos homines privati propria temeritate respuitis hunc et novum conditis" (Sa XXVIIr).

126 „At quia canonis maior pars ab ipsis apostolis posita est" (Sa XXVIIr).

127 „Es ist wohl wahr, etliche Stücke sind durch nachfolgende Päpste hinzugesetzt worden Aber der Kanon fürnehmlichst ist von den Aposteln hergekommen" (Underricht 63r).

b. Das Zeugnis der Väter.

Beim Väterbeweis sucht Eck mit einer Menge von Namen und Zitaten Eindruck zu machen und seine Gegner geradezu damit zuzudecken. Er beginnt mit dem Zeugnis einiger Martyrer der Frühzeit.

Der hl. Andreas habe auf den Befehl des Konsuls, den Göttern zu opfern, geantwortet: „Ich opfere dem allmächtigen Gott täglich das makellose Lamm, das, nachdem es vom Volke verzehrt worden ist, doch unversehrt fortlebt" (Sa XXVIIIr; Ench 114r).

Dieses Andreaswort ist entnommen der „Passio sancti Andreae Apostoli" [128], als deren Verfasser sich Diakone der Kirchen Achaias, die dem Martyrium beigewohnt haben wollen, ausgeben. Sie stammt aber aus späterer Zeit, man nimmt an, aus dem 5. Jahrhundert [129]. Mombritius nahm sie in den ersten Band seiner Legendensammlung auf, die etwas vor 1480 in zwei Bänden zu Mailand erschien. Von ihr haben wohl Eck bzw. seine Gewährsmänner Schatzgeyer oder Emser das Zitat entlehnt. Der vollständige Text der Stelle ist recht eindrucksvoll [130]. Für den, der die Passio für echt hielt, ergab sich ein wichtiger Beweis für das Meßopfer. Mir ist nicht bekannt, daß ihre Echtheit damals in Zweifel gezogen wurde.

Wie Andreas habe auch Sixtus II (256—258) zu Decius [131] gesprochen: „Ich habe immer geopfert und werde weiter opfern Gott dem allmächtigen Vater (und unserem Herrn) Jesus Christus" (Sa XXVIIIr) [132]. Eck deutet das auf die Messe. Das gehe daraus hervor, daß im folgenden Laurentius zu Sixtus sagt: „Wo gehst du ohne den Sohn hin, Vater? Wohin eilt der Priester

———

128 Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I² (Freiburg 1913) 572 f.

129 Bardenhewer a.a.O. 572.

130 „Omnipotenti Deo qui vivus et verus est, ego omni die sacrifico non turis fumum nec taurorum mugientium carnes nec hyrcorum sanguinem, sed immaculatum agnum in altari crusis sacrifico: Cuius carnis posteaquam omnis populus credentium manducaverit et eius sanguinem biberit; Agnus qui sacrificatus est, integer perseverat et vivus; et cum vere sacrificatus sit et vere carnes eius manducatae sint a populo et sanguis eius sit bibitus, tamen ut dixi integer permanet et immaculatus et vivus". Boninus Mombritius, Sanctuarium seu vitae Sanctorum, Novam hanc editionem curaverunt Duo Monachi solesmenses (Paris 1910) I. 105.

131 Sixtus hat nicht unter Kaiser Decius (249—251) sondern unter Kaiser Valerian (253—260) den Martertod erlitten.

132 Sanctuarium II, 649.

ohne den Diakon? Sonst war es nicht deine Gewohnheit, ohne Minister zu opfern oder darzubringen" (Sa XXVIIIr) [133]. Ähnliche Antworten würden auch von anderen Martyrern berichtet.

Die Reihe der Kirchenväter eröffnet **Dionysius Areopagita** (ca. 500). Eck hält ihn für den Schüler, Vertrauten und Zeitgenossen des Apostels Paulus. Mit seinem Werk war Eck besonders vertraut. Schon 1519 hatte er die Schrift „De mystica theologia" im griechischen Text zusammen mit drei lateinischen Übersetzungen herausgegeben [134] und selbst einen Kommentar mit dem Titel „De theologia negativa" dazu geschrieben. Hatte er schon in der Vorrede zu dieser Ausgabe die Echtheit des Werkes und die Identität des Verfassers mit dem Paulusschüler zu beweisen versucht [135], so veröffentlichte er im Jahre 1526 — dem Erscheinungsjahr von „de sacrificio missae" — eine Verteidigungsschrift zu Gunsten des Dionys aus der Hand des Pico de la Mirandola [136]. Wir werden uns deshalb nicht wundern, wenn er Dionysius oft zitiert und sich dabei nicht mit dem bloßen Text begnügt, sondern auch die verschiedenen lateinischen Übersetzungen miteinander vergleicht (Sa XXVv; XXVIr; XXVIIIr). Auf die Frage nach der Echtheit der Werke geht Eck in „De sacrificio missae" aber nicht ein. Er führt ihn mit Selbstverständlichkeit als Paulusschüler an und mißt deshalb seinem Zeugnis als dem ältesten besondere Bedeutung zu.

Zum Beweis für den Opfercharakter der Messe zitiert Eck das dritte Kapitel der „Kirchlichen Hierarchie" [137]. Hier werde nach der Übersetzung des Johannes Sarazenus die Eucharistie als die Hostia hostiarum bezeichnet und bald danach heiße es: „Ferme non reperiri sacerdotalis muneris mysterium peragi, quod nunc completur in consumatione divinissimae eucharistiae, ad unam perficiente sacrificio collectionem" (Sa XXVIIIr).
Wohl erwähnt Ambrosius Camaldulensis, wie Eck zugibt, in seiner Übersetzung nichts von einem Opfer, aber für den, der Dionysius selbst zur Hand nehme, werde es sonnenklar, daß hier vom Opfer die Rede ist. Dort heiße es nämlich: „*Ου γαρ ενεστι* etc . . . *του τελεσϑεντος Σερουργουσης συναγωγην ιερουργουσης* etc . . . Dieses mangelhafte griechische Zitat konnte aber kein Leser richtig verstehen. Denn wer sollte auf den Gedanken kommen, daß *ιερουργουςης* sich auf die Eucharistie bezieht, diese also die

[133] Sanctuarium II, 649.

[134] D. Dionysii Areopagitae de mystica theologia lib. I (Ingolstadt 15t9). Metzler CC 16, LXXX Nr. 23.

[135] Wiedemann a.a.O. 406.

[136] Francisci Pici Mirandulani ac concordiae Domini, epistola apologetica pro S. Dionysio Areopageta (Ingeolstadt 1526). Metzler CC 16, AIII Nr. 55. Vgl. Polman, Elément 321.

[137] PG 3, 424.

Vereinigung (sc. mit dem Einen) in einer feierlichen Weise bewirkt? Eck geht eben nicht von dem Urtext aus, sondern von einer Übersetzung, und zwar wählt er von den ihm zur Verfügung stehenden Übersetzungen diejenige aus, die die Formulierungen bringt, die er braucht. In diesem Falle ist es die Übersetzung des Johannes Sarazenus, der z. B. *Τελετων τελετη* mit hostia hostiarum und *την επι το εν του τελεσϑεντος ιερουργουσης συναγωγην* mit ad unam perficiente sacrificio collectionem übersetzt [138]. Eck unterschlägt uns zwar nicht, daß in einer anderen Übersetzung vom Opfer überhaupt nicht die Rede ist; aber indem er dann behauptet, der Urtext stütze die erste Übersetzung, versucht er, deren Beweiskraft endgültig zu sichern. Doch ist sein Eingehen auf den Urtext nur ein scheinbares, denn das von ihm angeführte griechische Zitat ist in sich unverständlich und bezeugt dazu garnicht ohne weiteres den Opfercharakter der Messe. Eck tut aber so, als habe er bewiesen, was zu beweisen war.

Weiter ist nach Eck der Opfercharakter der Messe bei Dionysius dadurch sichergestellt, daß er den Altar „thysiastirion" nennt und vom Priester sagt, er preise die heiligen Gottestaten und opfere das Göttliche [139]. Auch hier geht Eck auf den griechischen Text nicht ein.

Als zweiten Zeugen führt Eck **Ignatius von Antiochien** († ca. 110) an [140]. Dieser Schüler und Vertraute der Apostel, der den Herrn nach der Auferstehung noch leiblich gesehen habe, bestätige den Opfercharakter der Eucharistie im vollsten Maße (cumulatissime), indem er in seinem Brief an die Gemeinde in Smyrna u. a. schreibe: „Folget alle dem Bischof, wie Jesus Christus dem Vater; den Priestern wie den Aposteln; die Diakone sollt ihr ehren, wie solche, die dem Gebot Gottes dienen. Niemand verrichte ohne den Bischof kirchliche Handlungen. Für zuverlässig soll die Eucharistie gelten, die vom Bischof gestattet ist. Wo der Bischof ist, da soll auch die Gemeinde sein, wie da, wo Christus ist, die ganze himmlische Heerschar zugegen ist . . . . Deshalb ist es nicht erlaubt, ohne den

[138] Die Übersetzung des Cordier bei Migne (PG 3, 423) hat „sacramentum sacramentorum" und „initiandi cum illo uno perficiat conjunctionem".

[139] „Et sacerdotem affirmat laudantem sacras divinas actionem, sacrificare, divinissima" (Sa XXVIIIr). „*και τας ιερας ϑεουργιας ο ιεραρχης υμνησας ιερουργει τα ϑειοτατα*" (PG 3,425).
„Jetzt preist der Hierarch die heiligen Gottestaten, vollzieht heilig das Göttlichste". BKV I. Bd. 2, 121.
„Porro ubi pontifex sacrosancta Dei munera collaudavit divinissima consecrat Mysteria". PG 3, 426.

[140] Sa XXVIIIv; Ench 113r; H 230; Conf 95.

Bischof eine Gabe darzubringen, noch zu opfern, noch Messen zu feiern“.

Nach Eck ist hier für die frühe Kirche die Existenz der drei Ordines, der Unterschied zwischen Bischof und Priester und das Opfer der Messe bezeugt.

Der letzte Satz des Zitates lautet bei Eck „Propterea non licet sine Episcopo neque offerre neque sacrificium immolare neque missas celebrare“ (Sa XXVIIIv). Eck benutzt hier den interpolierten Text der Briefe des hl. Ignatius, deren alte lateinische Übersetzung Faber Stapulensis im Jahre 1498 herausgegeben hatte und die dann immer wieder neu aufgelegt wurde, u. a. im Jahre 1515 durch Jodocus Clichtovaeus [141]. Dieser Text unterscheidet sich gerade in dem für den Beweis wichtigen Teil wesentlich von dem authentischen. Dieser lautet: „Ουκ εξον εστιν χωρις του επισκοπου ουτε βαπτιζειν ουτε αγαπην ποιειν“ (PG 5,71), was lateinisch zu übersetzen ist mit: „Non licet sine episcopo neque baptizare neque agapen celebrare“ [142]. Sollte auch in dieser Lesart der Opfercharakter unmittelbar ausgesprochen sein, dann müßte schon der der Agape feststehen. Doch den gilt es ja gerade zu beweisen, denn günstigstenfalls könnten wir Agape mit missa übersetzen. Aber Eck und seiner Zeit [143] lag der Text nur in der interpolierten Fassung vor.

Der nächste Zeuge **I r e n ä u s** († ca. 202) [144] ist ‘zwar aus jüngerer Zeit, und sein Zeitalter grenzt nicht an das der Apostel, aber er hat noch den Polykarp, den Schüler des Apostels Johannes, gesehen, wie Eusebius [145] überliefert‘ (Sa XVIIIvf.). Eck hat das Werk des Irenäus nicht selbst eingesehen, er entnimmt das eine Zitat, wie er selbst mitteilt, einer Schrift des Johannes Faber [146] gegen Luther. Im Anschluß an einen kurzen Einsetzungsbericht sagt Irenäus hier: So hat Christus „des neuen Testamentes neues Opfer gelehrt, das die Kirche von den

---

141 In dem Sammelwerk: „Theologia vivificans. Cibus solidus . . .“ (Paris 1515). Es enthält die Briefe des Ignatius in der Übersetzung des Ambrosius Camaldulensis mit Einleitung und Kommentar des Faber Stapulensis. — Vgl. p 2v. Über die Interpolation der Ignatiusbriefe vgl. Funk-Diekamp, Patres Apostolici II, ed. 3 (Tübingen 1913) XLVI.

142 Funk, Patres Apostolici I, ed. 2 (Tübingen 1901) 283.

143 Vgl. B. Altaner, Patrologie (Freiburg 1938) 55: „Die längere Rezension wurde 1498 lateinisch, 1557 griechisch gedruckt und allgemein für echt gehalten“.

144 Sa XXVIIIv f.; Ench 113r; H 230; Conf 96.

145 GCS 9, 438.

146 Der Titel der Schrift ist nicht genannt, auch nicht, um welchen Faber es sich handelt. Es wird wohl Joh. Fabri, der spätere Bischof von Wien, sein († 1541).

Aposteln übernommen hat und nun in der ganzen Welt darbringt“ [147].

Nach den Aposteln und den apostolischen Vätern hat, so fährt Eck fort, das Opfer der Messe bei den Katholiken fortgedauert. Das beweist **T e r t u l l i a n** auf das deutlichste. Die Auswertung von dessen Schriften ist so ausführlich, daß wir als ganz sicher annehmen dürfen, daß Eck diese selbst durchgearbeitet hat [148]. Er zitiert elf Stellen aus neun Schriften und die Zitate sind durchweg wörtlich und fehlerfrei. In seiner Schrift „De exhortatione castitatis“ (Cap. 7) bemerke Tertullian: „Den Unterschied zwischen ordo und Volk hat die Autorität der Kirche festgesetzt“, und weiter: „Es opfert und tauft der Priester“. Demnach habe es also zwei Dienste der Priester gegeben. Der lateinische Text dieser Stelle lautet bei Eck: Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae authoritas, sequitur: „Et offert et tingit (de baptismo loquitur: nam et Cyprianus tinctionem appellat) sacerdos“. Ecce duo officia sacerdotum (Sa XXIXr). Der vollständige Text nach Oehler [149] dagegen lautet: „Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et patri suo fecit (Offb 1, 6). Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas, et honor per ordinem consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici“. Das gibt aber einen andern Sinn, denn es heißt auf deutsch: „Sind wir Laien denn nicht auch Priester! Es steht geschrieben: Auch uns hat er zu einem Reich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht. Der Unterschied zwischen den Ordinierten und dem Volk ist durch die Autorität der Kirche festgestellt und ihr Rang durch das Zusammensitzen der Ordinierten geheiligt worden. Denn wo es kein Zusammensitzen der Ordinierten der Kirche gibt, da opferst du und taufst du und bist Priester für dich

---

147 „Et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert“ (Sa XXIXr). Adversus Haereses IV, XVII; PG 9, 1023.

148 Eck hat die Ausgabe des Rhenanus benutzt, die 1521 in Basel erschienen war. Das geht, abgesehen von der Textgestalt, daraus hervor, daß er einmal eine kritische Bemerkung, die Rhenanus im Kommentar zu seiner Ausgabe macht, seinerseits wieder kritisiert. Der Titel dieser Ausgabe (hier mit „Opera“ zitiert) lautet: „Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani inter Latinos ecclesiae scriptores primi, sine quorum lectione nullum diem intermittebat olim divus Cyprianus, per Beatum Rhenanum Salestadiensem e tenebris eruto atque a situ pro virili vindicta adiectis singulorum librorum argumentis et aliculi coniecturis quibus vetustissimus autor nonnihil illustratur“. Am Ende der Praefatio: Basileae. Calendis Juliis MCXXI.

149 I. 747; PL 2, 922. Vgl. J. Merk: Abriß einer liturg.-gesch. Darstellung des Meßstipendiums (Stuttg. 1928) 1.

allein. Aber wo drei sind, da ist eine Gemeinde, wenn es auch nur Laien sind“ [150]. Was Tertullian hier vom Laienpriester aussagt, das bezieht Eck auf den beamteten Priester. Angesichts des authentischen Textes müßte Eck dem Priestertum des Laien eine viel größere Wirklichkeit zuschreiben als er es, wie wir noch sehen werden, tatsächlich tut. Oder er müßte den Inhalt des „offerre“ bei Tertullian auf das bloße Gebetsopfer einschränken, wodurch sein Beweis illusorisch würde. Wir müssen aber daran denken, daß Eck seinen Text der Tertullianausgabe des Rhenanus [151] entnimmt, in der die einleitenden Sätze über das Priestertum des Laien fehlen und die folgenden entstellt und schwer verständlich wiedergegeben sind.

Über die beiden Dienste der Priester entnimmt Eck Genaueres der Schrift „De corona militis“: Das ausgedehnte Zitat enthält u. a. folgende Sätze: „Eucharistiae sacramentum et in tempore victus, et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus. Oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus“ (Sa XXIXr) [152]. Eck folgert: Tertullian ist ein besonders wertvoller Zeuge. Denn er hat, wie er in „De monogamia“ schreibt [153], etwa 160 Jahre nach Christi Geburt gelebt und steht damit der Zeit der Apostel noch nahe. Hier in „De corona militis“ bezeugt er, wie übrigens auch im „Apologeticum“ [154], daß die Christen vor Sonnenaufgang zur Feier der Eucharistie zusammengekommen sind. Weiter erfahren wir, daß sie eine große Ehrfurcht vor dem Sakrament hatten und es deshalb nur aus der Hand der Vorsteher empfangen wollten. Ganz im Gegensatz zu den Häretikern. Denn heute, so fährt Eck fort, „scheuen unsere häretischen Priester sich nicht, aus der Hand von lutherischen Laien die Eucharistie zu empfangen“ (Sa XXIXv). Vor allem aber, und deshalb zitiert er diese Stelle, spricht Tertullian von Opfern, die für die Toten am Jahrestag dargebracht wurden. Also hat dieser Brauch, den die Lutheraner ablehnen, schon in der frühen Kirche bestanden. Das bezeugt auch Isidor im 1. Buch von „De origine officiorum“, wo es heißt: „Wir glauben, daß die Sitte, für die Ruhe der Toten ein Opfer darzubringen, von den Apo-

[150] BKV 7, 337.

[151] Opera 507: „Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae autoritas et honor per ordinem consessum sanctificatus, adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus? Et offert et tinguit sacerdos. Est ibi solus. Sed et ubi tres, ecclesia est, licet laici“.

[152] Cap. 3 Oehler I, 421 f.: PL 2, 79.

[153] Cap. 3 Oehler I, 765; PL 2, 953; aber die verflossenen 160 Jahre beziehen sich auf die Geistsendung und nicht auf Christi Geburt.

[154] Cap. 39, 2; CSEL 69, 91.

steln selbst überkommen ist, weil sie vom ganzen Erdkreis geübt wird“ [155].

Tertullian fügt noch hinzu, der Geburtstag sei von den Gläubigen gefeiert worden. Wenn Rhenanus aber behauptet, dieser Brauch sei auf dem Konzil von Nicäa und in späteren Kanones richtiggestellt worden, dann weiß Eck dafür keine Unterlagen zu finden. Er habe in alten Kodizes aus der Zeit Karls d. Gr. nichts in dieser Art finden können. Wohl sei auf dem Konzil zu Laodizäa im 53. Kanon verboten worden, in der Fastenzeit Hochzeiten und Geburtstage zu feiern (Sa XXIXv) [156].

Mit dem „pro natalitiis“ des zitierten Textes weiß Eck also nicht viel anzufangen. Ebenfalls wird nicht recht klar, wie er es auffaßt. Aber er scheint diese Worte dem „pro defunctis“ gleichzuordnen. Danach wären für die Toten und zur Feier der Geburtstage Oblationen dargebracht worden. Nach Dölger [157] ist die Stelle zu übersetzten: „Oblationen für die Verstorbenen bringen wir am Jahrestag dar statt an den Geburtstagen“. Hiernach würde Tertullian der heidnischen Sitte, am Geburtstage des Verstorbenen das jährlich wiederkehrende Totengedächtnis zu begehen, die christliche am Jahrestage des Todes entgegenstellen. Andere [158] nehmen an, Tertullian erwähne die Oblationen für die Verstorbenen am Jahrestage ihrer Geburt für den Himmel. In all diesen Fällen bliebe aber die Beweiskraft dieser Stelle für den Opfercharakter der Eucharistie dieselbe. Ein Beleg hierfür würde dann vorliegen, wenn feststeht, daß damals mit der Oblation der Gaben der Gedanke an ein Opfer der Eucharistie verbunden war [159].

Ein weiteres Zeugnis findet Eck in Tertullian „Ad Scapulam“ [160]. Den Einwand der Gegner, Tertullian spräche nur von

[155] PL 83, 757. Cap. 18, 11.

[156] Eck bezieht sich hier auf eine Bemerkung des Rhenanus in den Anmerkungen zu dieser Schrift in dessen Tertullian-Ausgabe (Opera 412), wo er die Feier der Geburtstage als eine Konzession der Kirche an die bestehenden heidnischen Bräuche, die später aufgehoben sei, hinstellt.

[157] Ichthys II, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum (Münster 1922) 564. Vgl. zu dieser Stelle noch: Josef Merk, Die Meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche (Stuttgart 1926) 2 f.

[158] Dölger a.a.O. 564, Anm. 1.

[159] „Auch Tertullian darf als Zeuge für das eucharistische Jahresgedächtnis im 2. Jahrh. angerufen werden. Die annuae oblationes bedeuten zwar zunächst nur die Gaben, die die Gläubigen im Namen des Verstorbenen und für ihn zum Altar bringen, sie können aber nicht vom eucharistischen Gottesdienst getrennt werden“. Dölger a. a. O. S. 568.

[160] Cap. 2, Oehler I, 542; PL 1, 700. „Itaque sacrificamus pro salute Imperatoris, sed deo nostro et ipsius, quomodo praecipit deus, pura prece“ (Sa XXIXv)

einem Gebetsopfer, den sie mit „Adversus Iudaeos“ [161] zu stützen versuchen, lehnt Eck ab. Einen Beweis für seine Auffassung findet er in „De velandis virginibus“: „Es ist der Frau nicht gestattet, in der Kirche zu sprechen, noch zu lehren, noch zu taufen, noch darzubringen (offerre) noch ein anderes den Männern zukommendes Amt zu versehen“ [162]. Weshalb soll, meint Eck, den Frauen verboten sein darzubringen, wenn hier nicht von der Messe die Rede ist. Es kann doch niemand behaupten, den Frauen sei das Gebet verboten gewesen.

Ähnliches steht in Tertullian „De cultu feminarum“[163].

Daß Tertullian auch in seiner montanistischen Zeit am Opfercharakter der Messe festgehalten hat, findet Eck in den Schriften aus dieser Zeit bestätigt. Man sollte annehmen, Eck wollte damit die Schriften der katholischen und der montanistischen Periode im Leben Tertullians voneinander unterscheiden, und er hätte erst jene und dann diese untersucht. Es ist aber leicht, festzustellen, daß das nicht der Fall ist. Denn die Schrift „De exhortatione castitatis“, die er nun als verurteilte (illo damnato libro de castitate) zitiert, hat er schon vorher mit einigen anderen aus der montanistischen Zeit für seine Thesen angeführt, und im folgenden wird er umgekehrt noch eine Schrift aus der katholischen Zeit bringen, nämlich „Ad uxorem“. In Eck steigt also wohl der Gedanke auf, daß man zwischen den Schriften der beiden Perioden im Leben Tertullians unterscheiden könnte und müßte. Der Gedanke wird aber nicht durchgeführt zu einem für die Darstellung maßgeblichen methodischen Grundsatz.

In die montanistische Zeit fallen die Schriften „De exhortation castitatis“ [164] und „De monogamia“ [165], in denen nach Eck von der Gabenoblation die Rede ist. Schließlich beweist noch Tertullians „Ad uxorem“ [166], daß schon in der Martyrerkirche

[161] Cap. 5, Oehler II, 710 f.; PL 2, 608.

[162] Cap. 9, Oehler I, 895; PL 2, 901 f.

[163] Cap. 11, Oehler I, 731; PL 1, 1329.

[164] Cap. 11: „Stabis apud deum cum tot uxores, quot illas orationi commemoras et offers pro duabus, et antea de uxori priori mortua, pro qua oblationes annuas reddas“ (Sa XXXr). Eck hat offers statt offerres.
Oehler I. 753; PL 2, 926; vgl. zu dieser Stelle Dölger a. a. O. 568 und Merk a. a. O. 3 f

[165] Cap. 10: „Enim vero pro anima (prioris uxoris orat) eius orat, et refrigerium interim postulat et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius“ (Sa XXXr); Oehler I, 776; PL 2, 942: vgl. Dölger a. a. O. 564: Merk a. a. O. 3 f. In der Klammer ergänzt Eck ein falsches Subjekt, denn nach dem Zusammenhang betet die Frau für den Mann und nicht umgekehrt. Für den Beweis hat das keine Bedeutung. Aber wir sehen daran, daß Eck sein eigenes Exzerpt nicht mehr versteht.

[166] „Unde sufficiam ad enarrandam foelicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renunciant,

die Eheschließung mit der Darbringung des Opfers verbunden war. Damit findet Eck in der frühesten Zeit der Kirche ein klares Zeugnis für das Opfer der Messe[167].

Für die folgende Zeit bezeugen Origenes († 253) und Cyprian († 258) die ununterbrochene Fortdauer des Opfers. Origenes, der nach dem Zeugnis des Hieronymus [168] noch vor dem Tode des Tertullian gelebt hat, nennt in der 5. Homilie „In Leviticum“ [169] Christus die Opfergabe, die für die Sünden der Welt dargebracht wird, und den Priester, der die Opfergabe darbringt. Der möglichen Ausflucht der Häretiker, Christus sei am Kreuz Opfergabe und Opferpriester gewesen, im Sakrament habe er es aber nicht sein wollen, setzt Eck eine Stelle aus dem Buch „Super Job“ [170] entgegen, die nicht verdreht werden und an der man sich nicht herumdrücken könne. Hier setze Origenes Jb 1, 5 in Beziehung zu 1 Kor 11. 28: Job habe seine Söhne gereinigt und geheiligt, bevor er für sie opferte. So müßten auch wir, gemäß der Mahnung des Apostels Paulus (1 Kor 11, 28), uns erst reinigen, bevor wir von den allerheiligsten Opfern des Herrn essen. Was kann, so folgert Eck, der Häretiker gegen folgenden Schluß einwenden: Wenn kein Zweifel besteht, daß Paulus an dieser Stelle von der Eucharstie spricht, dann hält Origenes sie selbst für ein Opfer [171].

Dies alles findet Eck bestätigt in der 10. Homilie „In Leviticum [172], wo Origenes folgendes ausführt: Die Opfer des alten Testamentes haben beim Kommen des wahren Lammes, das sich selbst als Opfergabe hingab, weichen müssen. Das ist aber kein Grund zur Trauer. Denn Gott hat all das beseitigt, damit wir umso fester an die Wirklichkeit dessen glaubten, von dem die Typen des Alten Testamentes Vorläufer waren. Für Eck ergibt sich daraus: „In der Kirche Christi gibt es jetzt diese wahren

pater rato habet. Et postea loquens de unitate spiritus coniugum in fide subdit: simul orant simul volutantur, simul ieiunia transigunt. etc. Eleemosynae sine tormento, sacrificia sine scrupulo, cotidiana diligentia sine impedimento etc.“ (Sa XXXrv).

[167] „Quibus omnibus perspicuum est sacrificium missae ab apostolicis viris et fidelibus observatum in ecclesia catholica, etiam post obitum apostolorum“ (XXXv).

[168] „De viris illustribus“ cap. 54; PL 23, 663.

[169] V, 3; GCS 29, 338.

[170] PG 17, 395. Dieser Kommentar zum Buch Job ist von einem unbekannten Verfasser und nicht von Origenes. Vgl. PG 17, 371 Anm. 1.

[171] „Et nos iuxta Apostolum debemus primo mundare nos, et dein frui sacrificiis sanctissimis domini. Nemo autem catholicorum dubitat Paulum eo loco ad Corinthios de sacramento venerabili eucharistie loqui. et Origenes hic non dubitat divinissimum appellare sacrificium“ (Sa XXXIr).

[172] X, 1; GCS 29, 441 f.

Opfer, die im Gesetz vorbezeichnet waren" [173]. Dieser Schluß Ecks ist nicht ohne weiteres berechtigt. Denn Origenes spricht hier zunächst nur vom Kreuzesopfer als der Erfüllung der Vorbilder des Alten Bundes.

Die Eucharistie ist nach Eck aber nicht nur die Erfüllung der Typik des Alten Testamentes sondern darüber hinaus unsere Versöhnung und zugleich Gedächtnis. Das bezeugt Origenes klar in der 13. Homilie „In Leviticum" [174]: An Stelle von „ut sit panis in monimentum oblationis" (Lv 24, 7), hat Origenes „et erunt panes in commemorationem appositi domino". Nach ihm muß man die zwölf Brote nicht allein auf die zwölf Stämme Israels beziehen sondern vor allem auf das Neue Testament. Nur so könne man den vollen Sinn erfassen. Dann würde sich finden, daß jenes Gedächtnis wirklich eine große versöhnende Kraft habe. Wenn man nämlich auf jenes Brot zurückgehe, das vom Himmel herabkomme und dieser Welt das Leben gebe, jenes Opferbrot nämlich, das Gott darbiete als Versöhnung durch den Glauben in Christi Blut, und wenn man dann hinblicke auf das Gedächtnis, von dem der Herr spreche mit den Worten: „Tuet dies zu meinem Gedächtnis", dann würde man finden, daß dieses das einzige Opfer ist, das Gott den Menschen gnädig stimmt. Wenn man also an die Geheimnisse der Kirche aufmerksamer zurückdenke beim Lesen des Gesetzes, dann würde man dort das Vorbild der kommenden Wahrheit finden (Sa XXXIrv) [175].

In einer Zwischenbemerkung weist Eck noch darauf hin, daß der hebräische Text hier das Wort 'ašam benutzt. Dieses Wort bedeutet, wie Origenes in der 5. Homilie „In Leviticum" selbst ausführt [176], nicht jedes Opfer schlechthin sondern eine Oblatio pro delicto, d. h. für die läßliche Sünde. Demnach sei auch Origenes der Meinung, daß der Empfang der Eucharistie vorzüglich eingerichtet sei gegen die läßliche Sünde und zur Vermehrung der Gnade [177].

[173] „In ecclesia itaque Christi modo vera sunt sacrificia in lege praefigurata" (Sa XXXIr).
[174] XIII, 4 GCS 29, 474.
[175] „Sed si referantur haec ad mysterii magnitudinem invenies commemorationem istam habere ingentis repropitiationis effectum. Si redeas ad illum panem qui de coelo descendit et dat huic mundo vitam, illum panem propitionis quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, et si respicias illam commemorationem, invenies quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus deum. Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis in his, quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam". GCS 29, 471.
[176] GCS 29, 341; V, 4.
[177] „Eucharistiae sumptionem principaliter ordinatam contra peccatum veniale et pro auctiori gratia" (Sa XXXIr).

Diese Bemerkung zeigt uns, wie Eck nicht nur einzelne Zitate bringt sondern auch versucht, das einzelne Zitat durch Hinzuziehung anderer Stellen des betreffenden Schriftstellers zu verstehen. Zum Zitat selbst sagt Eck, klarer habe dieser Kirchenvater, den Hieronymus den Lehrer der Kirchen in der nachapostolischen Zeit nenne [178], es nicht ausdrücken können, daß das Gedächtnis unter dem Himmelsbrot der Eucharistie das einzige sei, durch das Gott uns gnädig gestimmt werde [179].

So heiße es ja auch im Kanon: Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere.

Ein sehr reiches Zeugnis für das Opfer der Messe gibt uns weiter der „sehr heilige gelehrte" Cyprian († 258). Eck will nur einige Stellen anführen. In Wirklichkeit folgt aber eine Menge von Zitaten, die im Grunde alle dasselbe sagen und ohne weitere Auswertung aneinander gereiht werden. Ich führe nur die Stellen aus dem Briefe an Caecilius [180] an. Hier antwortet Cyprian auf die Frage nach der richtigen Weise der Konsekration des Kelches: „Wenn man bei dem Opfer, das Christus ist [181], nur Christus folgen darf, dann müssen wir doch sicherlich auf das hören und das tun, was Christus tat"; und weiter: „Wenn Christus, unser Herr und Gott, selbst der höchste Priester Gottes ist und er zuerst selbst das Opfer Gott dem Vater darbrachte [182], und wenn er vorschrieb, daß dies zu seinem Gedächtnis geschehen solle, dann handelt doch sicherlich nur der Priester in Wahrheit an Christi Stelle, der das, was Christus tat, nachahmt. Und er bringt ein wahres und vollkommenes Opfer Gott, dem Vater, in der Kirche nur dann dar, wenn er so zu opfern unternimmt, wie er sieht, daß Christus selbst es dargebracht hat"; und weiter: „Und weil wir seines Leidens Er-

[178] „De nominibus Hebraicis" Praefatio, PL 23, 772.
[179] „Commemoratio in pane coelesti in eucharistia, sola est quae faciat nobis deum propitium" (Sa XXXIv).
[180] Ep. 63.
[181] „Si in sacrificio, quod Christus est" (Sa XXXIv). In dieser Gestalt steht der Text in der Ausgabe der Werke Cyprians, die Erasmus 1520 in Basel herausgegeben und die Eck benutzt hat, wie die in vielen Kleinigkeiten übereinstimmende Textform vermuten läßt. Nach CSEL 3, 912 lautet der Text: „Nam si in sacrificio, quod Christus obtulit". Eck hat weiter mit Erasmus „digne et sancta" (Sa XXXII r) statt sancte et digne" (CSEL 3, 736); „manifestum sit" (Sa XXXIIr) statt „manifestius sit" (CSEL 3, 723). Der Titel der Erasmus-Ausgabe lautet „Opera Divi Caecilii Cypriani Episcopi Cartageniensis, ab innumeris mendis expurgata adiectis nonnullis libellis ex vetustissimis exemplaribus, quae falso videbantur inscripta una cum annotatiunculis. Atque haec omnia nobis praestitit ingenti labore suo Erasmus Roterdamus vir iuvandis optimis studiis natus." (Basel 1520).
[182] „Et sacrificium deo patri ipse primus obtulit" (Sa XXXIv) (Erasmus, Opera 56). CSEL hat dafür (3, 713): „Et sacrificium patri se ipsum obtulit".

wähnung tun — das Leiden des Herrn ist nämlich das Opfer, das wir darbringen — dürfen wir nichts anderes tun, als das, was er getan hat"[183]......„Das Opfer des Herrn wird nicht in rechtmäßiger Heiligung gefeiert, wenn die Darbringung und das Opfer dem Leiden nicht entsprechen"[184]... „Wisse wohl, wir sind ermahnt, bei der Darbringung des Kelches die Überlieferung des Herrn zu wahren. Es darf also nichts anderes von uns geschehen als das, was der Herr vor uns getan hat, nämlich den Kelch, der zu seinem Gedächtnis dargebracht wird, mit einer Weinmischung darzubringen"[185]. Wie Eck hinzusetzt, wiederholt Augustinus diese Worte im 4. Buch von „De doctrina Christiana"[186].

Ähnliche Zitate führt Eck aus den Briefen an Papst Cornelius[187], an den Priester Felix[188], an Epictetus[189], an die Priester, Diakone und das Volk zu Furni[190] und an den Papst Stephanus[191] an.

Eck behauptet, er könne noch weitere 23 Stellen aus Cyprians Schrift folgen lassen, aber er nehme davon Abstand, um nicht durch allzu großen Eifer und übertriebene Sorgfalt den katholischen Lesern lästig zu fallen. Vor allen andern Stellen sollten sie aber noch folgende aus dem Sermon „De coena domini" hören, wo der berühmte Martyrer schreibt: „Im Opfer der Kirche ist kein Makel, es ist ein Ganzopfer zur Heilung der

183 An Stelle von: „Et quia passionis eius mentionem facimus (passio enim domini est sacrificium, quod offerimus) nihil aliud quam ille fecit facere debemus" (XXXIv), hat CSEL 3, 714: „Et quia passionis eius mentionem i n s a c r i f i c i i s omnibus facimus — passio enim . . etc."

184 Sa XXXIv; CSEL 3, 708.

185 Sa XXXIv; Ench 113v; H 230; CSEL 3, 702.

186 IV, 21; PL 34, 111.

187 Ep. 57, 3; CSEL 3, 652.

188 Ep. 67, 2; CSEL 3, 736. Ep. 67, 3; CSEL 3, 737 f.

Diese Stelle lautet: Deshalb muß das Volk, das den Geboten des Herrn gehorcht und Gott fürchtet, von einem sündigen Vorsteher sich trennen, und es darf nicht an den Opfern eines gottesräuberischen Bischofs teilnehmen." Die Begründung: „Da ihm vor allem die Macht zusteht, würdige Bischöfe auszuwählen und unwürdige abzulehnen", läßt Eck aus begreiflichen Gründen weg. Aber daß er diese Stelle überhaupt zitiert, zeugt doch von einer gewissen Unbesorgtheit oder Unbekümmertheit. Denn wenn das Volk damals gegenüber wirklich und angeblich unwürdigen Priestern und Bischöfen bzw. Päpsten die Konsequenzen aus diesem Wort des Cyprian gezogen hätte, dann wäre das sicher nicht nach Ecks Sinn gewesen. Aber Eck scheint so verstandesmäßig zu arbeiten, so wenig vom heißen Atem seiner Zeit ergriffen zu sein, daß er nicht merkt, welcher Explosivstoff in den von ihm zitierten Worten steckt. Ep. 69, 6; CSEL 3, 741.

189 Ep. 65, 2; CSEL 3, 723.

190 Ep. 1, 1; CSEL 3, 465 f.

191 Ep. 22, 2; CSEL 3, 771.

Schwächen und zur Tilgung der Sünden, ein einmaliges Opfer, das alle anderen Opfer beseitigt, denn es ist ein fortwährendes Opfer, ein immer dauerndes Ganzopfer" (Sa XXXIIr).

Von E u s e b i u s von Caesarea († 339) führt Eck nur ein einziges Zitat an[192]. Er zitiert nach der vom griechischen Text abweichenden Übersetzung des Rufinus. Im 3. Kapitel des 10. Buches seiner Kirchengeschichte berichtet Eusebius über die Einrichtung des öffentlichen Gottesdienstes nach der Verfolgung der Kirche. In dem langen Zitat[193] heißt es u. a. „Als weise und wohlgebildete Männer zogen sie die vor, denen ein reines Leben und echte Einfachheit die größere Zuversicht verlieh, Gott die Opfer darzubringen, und denen wurde der Opferdienst gestattet, die häusliche Einfachheit des Lebens in Herzensreinheit beseelte".

A t h a n a s i u s († 373) fragt in seiner Schrift über den Hebräerbrief, inwiefern Christus Priester sei nach der Ordnung des Melchisedech, und er sagt: „Das Opfer, das durch die Diener Gottes täglich dargebracht wird und in Zukunft fortwährend dargebracht werden wird, hat Christus, den Herrn, zum Hohenpriester und zur Opfergabe, ihn, der sich selber zu unserem Heile heiligt, bricht und zerteilt; denn so oft das geschieht, wird ja der Tod des Herrn verkündigt"[194] (SaXXXIIv). „ . . . Wir gedenken des Todes Christi und haben nur eine Schlachtung und nicht viele, weil er sich nur einmal dargebracht hat. Wir opfern nämlich denselben, da wir täglich das Gedächtnis jener Opferung begehen, als wenn er zu dieser Zeit geschlachtet worden wäre. So steht es also fest, daß unser Opfer nur eins ist, das des Gesetzes aber ein vielfaches war. Doch wird, wie schon gesagt, unser Opfer deswegen häufiger dargebracht, damit es möglichst reichlich und möglichst vielen nützt. Aber das ist etwas ganz anderes. Unser Opfer ist ja, wie gesagt, ein einziges und einmal dargebrachtes. Es bleibt in diesem Leben und im

192 Die von Eusebius berichteten Ereignisse stellt Eck in einen falschen zeitlichen Zusammenhang. Sie fallen nicht in die Zeit des Scheinfriedens unter Maximinus, von dem in Buch IX Kap. 1 bei Eusebius die Rede ist, sondern hier wird erzählt von den Verhältnissen nach der Befriedung der Kirche durch Konstantin. Für den Beweis, den Eck führen will, ist das allerdings belanglos.

193 X, 3, 1. 3. 4; 4, 1; GCS 9, 863.

194 „quia inquit, quotidie offertur, vel in perpetuum offertur per ministros dei oblatio, Christum dominum et pontificem habens et sacrificium, qui seipsum nostri ob gratiam sanctificat, frangit et tribuit; quotienscumque enim id fiet, mors domini annuntiabitur. Vgl. PL 125. 241 ff. Text nach: Athanasii Episcopi Alexandrini Opera. His interpretibus, Christophero Porsena. Ambrosiano Joanne Capnione. Accessit practerea operi Erasmi Roterdami Paraclesis ipsiusque Athanasii vite. Argentinae 1522. S. CCIXv.

zukünftigen unversehrt und ist vollkommen. Denn es ist ja auch das eine, einmal vergossene Blut und der eine Leib, wenn er auch für die vielen dargebracht worden ist, und es sind viele Leiber. Ebenso ist es auch nur eine Opfergabe, die dargebracht wird. Diese bringen wir immer wieder als eine gegenwärtige dar"[195].

Eck sieht in diesen Worten ein offenkundiges Zeugnis für das Opfer der Messe. Athanasius nehme die Einwände der Häretiker schon vorweg und weise auf, wie das vom Apostel Paulus als einmalig bezeichnete Opfer von uns täglich dargebracht werden kann[196].

Aber die Gegner suchen zu entweichen, meint Eck. Sie behaupten, das Buch sei nicht von Athanasius, weil es zu häufig Basilius d. Gr. zitiere, der jünger als Athanasius sei, sondern es stamme von Johannes Theophylakt. Dieser Einwand gegen die Autorschaft des Athanasius ist für Eck nicht stichhaltig. Denn wenn Basilius auch jünger sei, so sei es doch möglich, daß Athanasius die Schriften des jüngeren Zeitgenossen zitiert habe. Es käme doch auch vor, daß seine, Ecks, Nichtigkeiten von älteren Männern zitiert würden[197]. Aber auch, „zugegben, das Buch sei von Theophylakt — das vertritt ja auch unser Faber, ich weiß nicht mehr mit was für Argumenten — ist dir dann das Zeugnis eines so sehr alten[198] und nicht gering zu schätzenden Theologen nicht alt genug?" Kleinlich ist also Eck offenbar nicht, wo doch Theophylakt erst in das 11. Jahrhundert gehört. Die Hauptsache ist ihm, daß er eine Antwort hat. Nur schade, daß sich seine Gegner zu einer solchen Großzügigkeit nicht ohne weiteres bereit finden. Die Athanasius-Ausgabe von 1522, die

195 „Christi tunc reminiscimur obitus et una nobis est immolatio non multae, quandoquidem est et ille semel oblatus, eundem enim semper offerimus, quin potius oblationis illius memoriam facimus, perinde ac esset hoc tempore immolatus. Quocirco constat utique unum esse nostrum hoc sacrificium, legis vero multiplex. Tametsi ut dictum est supra, eo frequentius offerebatur, ut plurimum ac multis prodesset, quod tamen longe secus se habet. Nostrum vero, ut diximus, unicum est et semel oblatum, et tum in hac vita et tum in futura integrum manet, et perfectius est, nam et unus est sanguis et semel effusus, et unum est corpus. Quamvis fuerit pro multis oblatum, non multa, et item una est, quae offertur hostia hanc namque semper ut praesentem offerimus". Sa XXXIIIr; Athanasii opera CCXIIrv; PG 125, 219 f.

196 „Quibus verbis liquidissime testatur vir sanctus quotidianum missae sacrificium: Et sic testatur, ut simul haereticorum nostrorum tela, antequam ab ipsis fuerint meditata, confringat: puta quomodo semel et una oblatione dicatur oblatus ab Apostolo, quem quotidie offerimus praesenter" (Sa XXXIIIr).

197 „Id quod quotidie accidit, ut nugarum nostrarum meminerint me antiquiores" (Sa XXXIIIr).

198 „vetustissimus" (Sa XXXIIIr).

Eck vielleicht benutzt hat und nach der ich hier die Zitate nachweise, führt den Kommentar zu den Paulusbriefen an als: Commentarii in Epistolas Pauli, qui a plerisque vulgario adscribuntur".

Aber Eck weiß eine andere Stelle aus den Werken des Athanasius anzuführen, die nun nicht bezweifelt werden könne, und zwar aus den „Quaestiones ad Antiochum principem". In der Quaestio 34[199] wird gefragt, ob die Seelen der Todsünder Nutzen hätten von den Zusammenkünften und guten Werken, die man zu ihren Gunsten abhalte. Antwort: Die Sünder haben teil an den Wohltaten aus den unblutigen Opfern und aus einem guten Werk, das man für sie tue; wie, das wisse Gott allein.

Eck bemerkt zu dem Text: „Was will der Häretiker noch mehr? für die Sünden der Toten finden also Zusammenkünfte statt. Damit du nur ja nicht glaubst, es seien blutige Opfer gewesen, wird noch ausdrücklich hinzugefügt: unblutiges Opfer" (Sa XXXIIIv). Doch stammt auch diese Stelle nicht von Athanasius. Die Quaestiones sind jünger und wurden später dem Athanasius zugeschrieben[200]. An diesem angeblichen Beweis aus Athanasius mag wieder einmal deutlich werden, wie weitgehend Eck unechtes Material benutzt und es zum Teil anführt, obwohl die Einwände gegen die Echtheit ihm bekannt sind und er sie nicht zu widerlegen weiß.

Die anschießend von Eck zitierten Stellen aus den „Divinae institutiones" des Laktanz[201] und den „Commentarii in psalmos" des Arnobius[202], des Lehrers des Laktanz[203] sind für uns nur insofern wichtig, als hier Christus als der Priester des Neuen Bundes bezeichnet wird.

Mit dem Zeugnis der griechischen Theologen Chrysostomus, Basilius, Eusebius, Emissenus, Epiphanius, Damascenus und Gregor v. Nazianz setzt Eck seinen Väterbeweis fort. Ich möchte davon nur den Beweis aus Chrysostomus († 407) eingehend bringen, weil die hier mitgeteilten Stellen in der Kontroverstheologie z. T. eine Rolle gespielt haben und auch von den Pro-

199 Athanasii opera CCXCIIIIr; PG 28, 617.

200 PG 28, 553.

201 IV, 14, 1—3. CSEL 19, 324 f. "... Cuius templi et magni et aeterni, quoniam Christus fabricator fuit idem necesse est, habeat in eo sacerdotium sempiternum . . ." (Sa XXXIIIv).

202 Ps IV; PL 53, 330. Ps 109 (110); PL 53, 496; „Et Psal. 110 ostendit (sc. Arnobius) in pane et vino Christum aeternum esse sacerdotem" (Sa XXXIIIv). Nach Walde CC 13, XXXIV hat Eck ein Exemplar dieser Schrift besessen oder wenigstens das der Universität Ingolstadt gehörende benutzt.

203 Der Verfasser der „Commentarii in psalmos" war Arnobius der Jüngere († nach 451). Der Lehrer des Laktanz war aber Arnobius der Ältere († 310). Vgl. Bardenhewer Bd 2, 525.

testanten[204] ins Feld geführt wurden. Schon das Formular der Meßfeier, das Chrysostomus uns von Basilius überliefert hat, ist nach Eck Beweis genug. Es findet eine klare Bestätigung in der 51. Homilie zum Matthäus-Evangelium:[205] „Glaubet also alle, daß auch jetzt noch jenes Mahl gefeiert wird, an dem Christus selbst teilnahm. Denn es besteht kein Unterschied zwischen diesem und jenem. Es wird nicht etwa dieses von einem Menschen und jenes von ihm selbst gefeiert. Wenn also du den Priester dir den Leib reichen siehst, dann glaube nicht, die Hand des Priesters strecke sich nach dir aus, sondern die Christi". „Er hat uns sein Fleisch gegeben, sich selbst als Schlachtopfer dargeboten usw."[206]. Nach Eck sucht der Gegner hier zu entweichen mit der Behauptung, Christus habe sich am Kreuze geopfert und nicht in der Messe. Eck will sich aber nicht damit aufhalten, weil er noch genügend andere sichere Beweise in den Händen habe. Denn in der Erklärung des Abendmahlsberichtes nach Matthäus sagt Chrysostomus: „Wenn Jesus nicht gestorben wäre, wessen Symbol und Zeichen wäre dann dieses Opfer?"[207] und viel weiter unten[208] heißt es: „Muß einer, der an diesem Opfer teilnimmt, nicht reiner sein als irgend sonst etwas? Muß die Hand, die dieses Fleisch[209] zerteilt, die Sonnenstrahlen nicht übertreffen?"[210].

In der Homilie zum 9. Kapitel des Hebräerbriefes lehrt Chrysostomus: „Er selbst ist also das Opfer, der Oberpriester und die Opfergabe. Wenn das nicht so wäre, dann müßten ja viele Opfer dargebracht und er öfter gekreuzigt werden"[211]. „. . . Wie

[204] Zwingli vgl. Sa LVIv; Luther s. u. 172 f.

[205] Opera (Basel 1517) I. 99v; PG 58, 507.

[206] Opera I, 99v. PG 58, 508.

[207] In Matth. 72 (73), 1. Opera I, 149v; PG 58, 739.

[208] An diesen Zusätzen: Et infra, Et postmulta, die immer ziemlich genau den Abstand angeben, in dem die Zitate in den Schriften des Chrysostomus folgen, können wir entnehmen, daß Eck eine Ausgabe der Homilien selbst vor sich liegen hat und nicht lediglich die Zitate aus zweiter Hand übernimmt. Er hat wahrscheinlich die 1517 in Basel herausgekommene lateinische Chrysostomus-Ausgabe benutzt. Die Texte stimmen wenigstens wörtlich überein. Der Titel des 1. Bandes dieser Ausgabe — ich zitierte sie Opera I, ...— lautet: Tomus primus Operum Jo. Chrysostomi Constantinopolitani. Homilias complectens LXXXIX. Quarum octo priores Anianus ad Honorontium e Graeco vertit. Reliquas Georgius Trapezontius latinitate donavit. Am Ende: Basileae apud Jo. Frobenium Mense Julio Anno 1517. Die anderen Bände entsprechend.

[209] Eck hat mit Opera I, 150v Coronam für carnem.

[210] In Matth. 82 (83), 5. Opera I, 150v; PG 58, 743.

[211] In ep. ad Hebr 17, 1; PG 63, 128 F. der Text bei Eck und in Opera III, 47r lautet: „Ipso ergo et sacrificium et sacerdos et hostia, si enim hoc non esset, multa etiam oportebat sacrificia offerri, saepius oportebat crucifigi" (Sa XXXIVr).

steht es aber mit uns? Opfern wir nicht jeden Tag? Ja, wir opfern, aber wir begehen das Gedächtnis an seinen Tod. Und **eine** Opfergabe ist es und nicht viele. Wie kann es aber eine sein und nicht mehrere? Weil einmal jenes Opfer dargebracht wurde, das ins Allerheiligste einging. Dieses Opfer aber ist das Abbild von jenem. Wir bringen immer dasselbe dar, nicht heute dieses und morgen ein anderes, sondern immer dasselbe, deshalb ist auch dieses Opfer **eines** . . . . Unser Hoherpriester ist aber jener, der die Opfergabe, die uns reinigt, dargebracht hat; jene, welche damals dargebracht wurde, bringen wir auch jetzt dar, und sie kann nicht aufgezehrt werden. Was wir nämlich tun, geschieht zum Gedächtnis dessen, was damals geschah. Denn er hat gesagt: „Tut dies zu meinem Gedächtnis". Nicht ein anderes Opfer als der Hohepriester sondern dasselbe vollziehen wir immer, besser aber, wir begehen das Gedächtnis des Opfers"[212].

Ein ähnliches Zitat bringt Eck aus der 2. Homilie zum 2. Brief an Timotheus[213]. Er schließt mit einem Zitat aus der 60. Homilie an das Volk von Antiochien: „Fürwahr, mein Laie, wenn du den Priester das Opfer darbringen siehst, dann glaube nicht, daß der Priester hier handelt sondern erblicke hier die unsichtbar wirkende Hand Christi" (Sa XXXIVv)[214].

Nach Eusebius Emissenus († ca 359) „hat Christus uns beim Abendmahl das Sakrament des Leibes und Blutes hinterlassen, damit fortwährend im Mysterium gefeiert wird,

[212] Hom. 17,3; PG 63, 131 (zu Hebr 10). Der Text bei Eck und Opera III, 48r f. lautet: Quid ergo nos? Nonne per singulos dies offerimus. Offerimus equidem sed ad recordationem facientes mortis eius. Et una est haec hostia: non multae. Quomode una est: et non multae? Et quia semel oblata est illa, oblata est in sancta sanctorum: hoc autem sacrificium exemplar est illius, idipsum semper offerimus nec nunc quidem alium, crastina alium: sed semper idipsum, proinde unum est hoc sacrificium. Et infra: pontifex autem noster ille est, qui hostiam mundantem nos obtulit: ipsa offerimus et nunc quae tunc oblata, quidem consumi non potest. Hoc autem quod nos facimus, in commemorationem fit eius quod factum est, hoc enim facite, inquit, in meam commemorationem. Non aliud sacrificium sicut pontifex, sed idipsum semper facimus, magis autem sacrificii reoordationem operamur" (Sa XXXIVr).

[213] Cap. 4; Opera III, 97v; PG 62, 612; „Sacra ista oblatio sive illam Petrus sive Paulus, sive cuivis meriti sacerdos offerat eadem est quam dedit Christus ipse discipulis quamquam sacerdotes modo conficiunt, nihil habet ista, quam illa minus, Cur id? Quia hanc non sanctificant homines, sed Christus, qui illam antea sacraverat. Quemadmodum enim verba quae locutus et Christus eadem sunt quae sacerdotes nunc quoque pronunciant, ita et oblatio eadem est . . ." (Sa XXXIVv).

[214] Opera IV, 87v. Eine unechte Homilie von einem unbekannten Verfasser. Sie deckt sich aber z. T. mit der oben schon zitierten (s. o. S. 110 f.) 82. Homilie zu Mt (PG 58, 743).

was einmal als Lösegeld geopfert wurde und damit, wie ja täglich und unerschöpflich die Erlösung zum Heile aller im Gange ist, so auch das Opfer der Erlösung fortbesteht und so jene fortwährende Opferung im Gedächtnis lebt und die wahrhaft einmalige und vollkommene Opfergabe immer in der Gnade gegenwärtig ist, wenn auch nur für den Glauben schaubar"[215].

Als Fundort für diese Stelle gibt Eck hier Gratian[216] an, während er im dritten Buch von „De sacrificio missae"[217] Emser als Gewährsmann nennt. Das zeigt uns, wie Eck die einzelnen Zitate zum Teil nur zusammenschreibt, und wie wenig er sie wirklich besitzt und vor Augen hat.

Die folgenden Stellen aus Epiphanius von Cypern († 403)[218], Johannes von Damaskus († 749)[219] und Gregor v. Nazianz († 390)[220] bringen nichts wesentlich Neues. In ihnen ist lediglich immer wieder von der Darbringung des Opfers die Rede.

Hatte Eck schon bei Cyprian[221] und Chrysostomus[222] betont, er könne unmöglich alle ihm zur Verfügung stehenden Stellen anführen, und hatte er sich bei Gregor v. Nazianz mit einer Kostprobe begnügen wollen[223], so hält er eine Beschränkung auf wenige ausgewählte Stellen bei Hieronymus († ca. 419) und Augustinus († 430) erst recht für notwendig, weil sie in ihren Werken immer wieder vom Opfer sprechen[224]. Solche Bemerkungen — es wären noch die zu Ambrosius[225] hinzuzunehmen — könnten an sich auch Kenntnisse vortäuschen wollen, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind. Haben wir aber schon bei Cyprian und Chrysostomus keinen Grund, das anzunehmen, weil er deren Werk, wie wir sahen, selbst zur Hand genommen hat, so bei Hieronymus und Augustinus noch weniger. In Bezug auf letzteren sagt Eck schon für die Zeit vor 1514: „quo tunc familiariter utebar"[226]. Weiter erzählt er, daß er Anfang 1538 sich die Zeit genommen habe, Augustinus und Hieronymus noch einmal zu lesen[227].

Für des Hieronymus Ausführungen in den Commentaren zu Malachias, Sophonias und Isaias verweist Eck dazu noch auf den schon behandelten Schriftbeweis. So bleibt es schließlich beim zitieren von vier Stellen, deren Auswahl und Zusammenstellung recht willkürlich erscheint. Es sind:

„In Amos": „Wenn die Häretiker in den Synagogen Ganzopfer darbringen, dann beachtet der Herr sie nicht. Wer wirklich den einen Gott verehrt, der opfert auch richtig. Auf die Opfer der Häretiker wird nicht mit Wohlgefallen herabgeschaut, weil sie nicht unterscheiden zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Unsere Gaben aber, d. h. die der Kirche, die wir von unseren Erstlingsfrüchten darbringen, beachtet Gott, wie er einst auch das Opfer des Abel angenommen hat"[228].

„Contra Vigilantium": „Handelt etwa der römische Bischof schlecht, wenn er über den Gräbern der gestorbenen Menschen Petrus und Paulus und — für uns sind das verehrungswürdige Gebeine, für dich gemeiner Staub — das Opfer darbringt und ihre Gräber für Altäre Christi hält? . . . Wir sollen also auch am Herrentag dem Christus nicht die Opfer darbringen, damit wir nicht das Pascha der Auferstehung des Herrn mehrfach feiern und uns nicht unterfangen, nicht ein Pascha zu haben sondern sehr viele?"[229].

„Contra Luciferanos": „Ich bitte, dem, dessen Taufe du anerkennst, auch die Berechtigung zum Opfer zu geben oder aber

---

[215] Dieses dem Eusebius von Emesa zugeschriebene Zitat, „befindet sich in der Homilie de corpore et sanguine Domini, die abgedruckt ist unter den Werken des Hieronymus (PL 30, 271 ff.) und des Caesarius von Arles (PL 47, 1042 ff.). Sie stammt aus dem 5. oder 6. Jh. und hat wahrscheinlich Faustus v. Riez zum Verfasser". Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 30, 393.

[216] Frdb I/1325.

[217] Sa XLIIv.

[218] Brief an den Bischof Johann von Jerusalem cap. 3; PG 43, 383; vgl. zu dem Brief Bardenhewer Bd. 3 S. 30 „ . . . quando offerimus sacrificia" (Sa XXXIVv).

[219] De fide orthodoxa IV, 13. „Haec est pura inquit hostia et incruenta, quam ab ortu usque ad occasum ipsi offerri per prophetam dominus loquitur corpus videlicet et sanguis Christi . . . ." (Sa XXXVr); in: „Theologia Damasceni quatuor libris explicata", Übersetzung von Faber Stapulensis, hrsg. von Clichtovaeus (Paris 1512) 158r; PG 94, 1150 f. (anders übersetzt). „ . . . priusquam sanctificaretur ipsa oblatio . . ." (Sa XXXVr); Theologia 158r; PG 94, 1154.

[220] Apol. cap. 94; PG 35, 495 f.; Apol. cap. 95; PG 35, 498.

[221] „S.o.S. 106.

[222] „Plerosque similes locos habet super epistola ad Hebraeos prius citata" (Sa XXXIVr).

[223] „gustemus paucula ex eo." (Sa XXXVr).

[224] Von Hieronymus sagt Eck: „ . . . nam cum ubique ingeminet sacrificii nostri memoriam, fastidiosissimum esset omnes locos complecti paucos saltem afferamus . . . nolumus fastidio esse pio lectori . . ." (Sa XXXVv) und von Augustinus: „ . . . nolo amplius esse molestus lectori, ne plus aequo eum onerem; nam percurrenti Augustinum, ubique erit obvium, quoniam peculiariter solet sanctus pater Eucharistiam appellare sacrificium" (Sa XXXVIv).

[225] „ . . . non quidem percurrendo opera eius, sed solum ea annotando quae libro de sacramentis . . . (Sa XXXVIv) „ . . . per te videas quae super Paulo de poenitentia, de fide ad Gratianum et in epistolis de hoc sacrificio meminit" (Sa XXXVIIr).

[226] „Epistola" CC 2, 49.

[227] Ebd. CC 2, 71.

[228] II, 5; PL 25, 1054.

[229] Cap. 8; PL 23, 346 f.

auch die Taufe dessen abzulehnen, den du nicht für einen Priester hältst. Denn es kann niemand bei der Taufe heilig sein, der am Altare ein Sünder ist" [230].
„Ad Hedibiam": „Moses gab uns nicht das wahre Brot sondern der Herr Jesus, der zugleich Tischgnosse und Mahl ist. Er selbst ißt und wird gegessen, sein Blut trinken wir, und ohne ihn können wir nicht trinken. Täglich keltern wir in seinem Opfer von der Frucht des wahren Weinstockes und des Weinbergs Sorec, was die Auserwählte heißt, den roten Wein" [231].

Die bekanntesten Stellen, in denen Augustinus das Opfer bezeugt, stehen nach Eck in den Confessiones. Hier bittet die sterbende Monika um das Gedenken am Altare des Herrn [232], und Augustin erzählt, wie sie in Anwesenheit des Leichnams das Opfer der Erlösung für seine Mutter dargebracht haben [233]. Damit ist für Eck die Darbringung des Opfers bezeugt und zwar eines Opfers für die Toten in Anwesenheit des Leichnams (Sa XXXVIr). Weitere ausführliche Zitate bringt Eck aus: „De civitate Dei": „Von daher hat jener wahre Mittler, der durch die Annahme der Knechtsgestalt der Mittler geworden ist zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, wenn er auch in Gottesgestalt das Opfer mit dem Vater entgegennimmt, mit dem er der eine Gott ist, doch in der Knechtsgestalt ein Opfer sein und nicht ein solches entgegennehmen wollen, damit niemand Anlaß habe, zu glauben, man müsse irgend einem Geschöpf opfern. Hierdurch ist er der Priester, der selbst opfert, und zugleich die Opfergabe. Das Sakrament dieses Vorganges sollte nach seinem Willen das tägliche Opfer der Kirche sein. Da er ja das Haupt dieses Leibes und sie der Leib dieses Hauptes ist, so pflegt sie durch ihn und er durch sie geopfert zu werden. Dieses wahren Opfers vielgestaltige Vorbilder waren die alten Opfer der Heiligen. Wie wenn man durch viele Worte dieselbe Sache ausdrücken würde, wurden durch die vielen Opfer dieses eine vorgebildet, damit es zum Überdruß eindringlich empfohlen würde. Diesem höchsten und wahren Opfer haben alle falschen Opfer Platz gemacht" [234].
„Der Herr hat geschworen, und es wird ihn nicht gereuen. Mit diesen Worten wird das Folgende als unwandelbare Verheißung bezeichnet, nämlich: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech. Wenn es nun kein Priestertum nach der Ordnung das Aaron mehr gibt und überall unter dem Priester

[230] Cap. 6; PL 23, 160.
[231] ep. 120, 2; PL 22, 986.
[232] IX, 11; CSEL 33, 219.
[233] IX, 12; CSEL 33, 221 f.
[234] X, 20; CSEL 40, I, 490 f.

Christus das geopfert wird, was Melchisedech bei der Segnung des Abraham darbrachte, (bleibt dann noch ein Zweifel, wovon hier gesprochen wird?)" [235].
„Contra adversarium legis et prophetarum": Nachdem herausgestellt wurde, daß das eine wahre und einmalige Opfer in vielen Vorbildern angekündigt worden ist, heißt es hier: „Für uns, allerdings nicht für jene, ist es wahrhaft nützlich, Gott ein Opfer darzubringen. Und da nun in dem einmaligen und allein wahren Opfer für uns Christi Blut vergossen wurde, so hatte Gott für die früheren Zeiten zur Vorbezeichnung dieses Opfers angeordnet, daß ihm fehlerlose Tiere geopfert würden" [236].

Eck beendet dieses Kapitel mit dem Hinweis, daß auch eine Reihe jüngerer Kirchenväter, wie Leo, Gregor, Fulgentius, Paulinus, Anselm, Cyrill, Bernhard, Haimo, Hrabanus und zahlreiche andere an Gelehrsamkeit und Heiligkeit hervorragende Männer klar die Eucharistie als ein Opfer bezeichnen und daß selbst die Häretiker ihnen diese Auffassung nicht abzusprechen wagen.

Mit diesem summarischen Ausblick auf die Kirchenväter der jüngeren Zeit schließt Eck seinen Väterbeweis aber nicht ab. Er hängt noch ein Kapitel an. Hier behandelt er Ambrosius, um zum Schluß dann noch einmal auf Dionysius Areopagita zurückzukommen.

Bei Ambrosius († 397) beschränkt er sich auf die Schrift „De sacramentis". Er zitiert aus Buch 4 Kapitel 5 § 21—22 [237] und Kapitel 6 § 26—28 [238]. Diese Stellen beweisen ihm, daß Ambrosius die Messe für ein Opfer gehalten hat und daß der Kanon nicht in jüngerer Zeit entstanden sein kann, weil der Mailänder Kirchenvater schon mit ihm seine Anschauungen stütze. Neben dem Hinweis auf die Schrift „De fide ad Gratianum" bringt Eck von Ambrosius noch ein längeres Gebet, das er der „Assertio septem sacramentorum" Heinrichs VIII. entnimmt [239]. Hier wird, wie Eck feststellt, die Messe ein Opfer

[235] XVII, 17; CSEL 40, II, 252. Den eingeklammerten Text führt Eck nicht mehr mit an.
[236] I, 18; PL 42, 624.
[237] PL 16, 443 f. Über die Echtheit von „De sacramentis" vgl. Bardenhewer Bd. III², 536 f.
[238] PL 16, 445 f. Eck zitiert nicht nach Grtian.
[239] „. . . quanta corporis castitate atque animi puritate istud divinum mysterium est celebrandum domine deus. ubi . . . tu es sacerdos et sacrificium . . . quis digne hoc potest celebrare mysterium nisi tu deus omnipotens offerentem feceris dignum". Dieses Gebet steht heute in der Praeparatio ad Missam des Missale und zwar für die Feria secunda et tertia. Es stammt nicht von Ambrosius von Mailand. Nach Morin (Revue Bénédictine XXVII (1910 153—171) ist es Ambrosius Autpertus († 778) zuzuschreiben.

genannt und Christus als dessen Priester und Opfergabe bezeichnet, wie er es auch am Kreuze gewesen sei (Sa XXXVIIv).

Den Dionysius zieht Eck erneut heran, um zum Schluß noch einmal deutlich zu machen, wie die Abschaffung der Messe durch die Protestanten eine unerhörte Ablehnung der apostolischen Tradition bedeutet. Denn dieser „Schüler und Vertraute des Apostels und Zeuge des Hinscheiden der Jungfrau Maria“ Sa (XXXVIIv) habe am besten beschrieben, wie die Apostel die Messe feierten. Eck bringt den Gang der Messe nach der Schilderung des Dionysius, indem er skizzenhaft den Inhalt von Kapitel 3 der „Kirchlichen Hierarchie“ [240] wiedergibt. Daran anschließend bringt er eine Gegenüberstellung dieser „Apostolischen Meßfeier“ und der seiner Zeit. Ein solches Schema hat nach Ecks Angabe schon Faber Stapulensis „in ähnlicher Form“ aufgestellt [241]. Eck kommt bei diesem Vergleich zu folgendem Schluß: „Die Kirche Gottes weiß sich also bis auf den heutigen Tag in der Art, die Messe zu feiern, eins mit der apostolischen Tradition“ (Sa XXXVIIIv).

Es ist bemerkenswert, daß Eck diese Beschreibung der Meßfeier durch Dionysius am Ende seines Väterbeweises, und zwar im Anschluß an Ambrosius bringt. Hier wäre Dionysius ja auch in Wirklichkeit zeitlich einzuordnen.

c. Die Dekrete der Päpste und die Entscheidungen der Konzilien.

Im Anschuß an den Väterbeweis im zweiten Buch „De sacrificio missae“ bringt Eck noch 3 Kapitel. Davon handeln das neunte und zehnte über die Stellungnahme der frühen Päpste zum Meßopfer, und das elfte führt Äußerungen von Konzilien zu dieser Frage auf.

Eck gibt uns nicht an, ob es sich hier nach seiner Ansicht um eine andere Art theologischer Quelle, etwa um einen Beweis aus dem Lehramt der Kirche, handelt. Er begründet auch nicht, weshalb er ihn erst hier, an so nebensächlicher Stelle führt, und schließlich macht er nicht den geringsten Versuch, das Gewicht dieser Argumente zu bestimmen und ihre Beweiskraft gegenüber den vorher angeführten Väterzeugnissen abzugrenzen. In seiner Vorbemerkung sagt er nur, daß Luther und andere Leute seines Schlages die Dekrete der römischen Päpste und der Kanones der hei-

[240] PG 3, 427 ff.

[241] „Theologia Vivicans, Cibus solidus etc.“ 63v. Ein Vergleich ergibt, daß Eck das Schema ziemlich von Faber St. übernimmt. Er kürzt es etwas, indem er Teile der Liturgie nach Dionysius, die in der römischen Messe kein entsprechendes Gegenstück haben, ausläßt. Es ist wohl ein Versehen von Eck, wenn er im Gegensatz zum Text bei Dionysius selbst und zum Schema des Faber das Herbeibringen der Gaben vor das Bekenntnis des Symbolums setzt, wodurch noch eine neue Abweichung von der Messe entsteht.

ligen Konzilien in den Wind schlagen, er sie aber doch zum „Troste und zur Stärkung der Gläubigen“ mitteilen will. (Sa XXXVIIIv). Eck ist sich also im klaren darüber, daß er mit diesen Argumenten bei seinen Gegnern nichts ausrichten wird, weil diese ihre Autorität nicht anerkennen. Er erweckt aber den Eindruck, als wenn für die ablehnende Haltung der Protestanten nur ihre grundsätzliche Ablehnung des kirchlichen Lehramtes bestimmend sei. Daß schon des längeren eine Diskussion über die Echtheit des im folgenden von ihm vorgelegten Materials im Gange ist [242] und dieses schon von hier aus für seine Gegner als Beweis ausfällt, verschweigt er uns.

Hier wird wieder deutlich, wie wenig Eck in der Lage oder gewillt ist, eine schwebende Frage in aller Redlichkeit bis zur Lösung durchzuführen. Er gibt diesen lehramtlichen Äußerungen weder die ihnen im Falle ihrer Echtheit gebührende Stellung noch ist er bereit, ganz auf sie zu verzichten.

In Wirklichkeit ist das von Eck angeführte Material zum größten Teil unecht. Den einzelnen Nachweis dafür kann ich mir ersparen. Er liegt vor in den Anmerkungen zu diesen Kanones des Corpus Juris bei Friedberg.

Der Papst, Apostelschüler und Märtyrer Klemens (88—97) setzt in Kanon 13 fest: „Es sollen auf dem Altar so große Opfer dargebracht werden, wie sie für das Volk notwendig sind. Wenn aber davon etwas übrig bleibt, so soll es nicht bis zum nächsten Tag aufbewahrt werden. Es soll vielmehr mit großer Ehrfurcht unter der Aufsicht der Kleriker gegessen werden“ [243]. Mit der Verwendung des Wortes holocaustum bezeugt der Papst nach Eck ausdrücklich den Opfercharakter der Eucharistie. Ecks weitere Bemerkungen zu diesem Kanon über die Aufbewahrung und Verehrung des Sakramentes gehören nicht in diesen Zusammenhang. In Kanon 14 [244] spricht Klemens von den Überresten der Opfer des Herrn [245].

Im 21. Kanon [246] erwähnt er zwar nicht ausdrücklich das Opfer, aber er gebraucht den Namen Messe. Er schreibt hier allen Gläubigen, besonders den Priestern, Diakonen und den übrigen Klerikern vor, nichts ohne Erlaubnis des eigenen Bischofs zu tun; vor allem solle kein Priester ohne seinen Auftrag in seiner Pfarre die heilige Messe feiern. Eck weist darauf hin, wie dieser Kanon sich berührt mit dem Brief des hl. Ignatius an die Gemeinde von Smyrna [247], wo auch die Erlaubnis des Bischofs für die Feier der heiligen Messe gefordert wird. Also ist das Wort

[242] Vgl. Polman Elément S. 62 Anm. 4; S. 168 f.

[243] PL 130, 38; Frdb I/1321.

[244] PL 130, 39; Frdb I/1321.

[245] „De fragmentis oblationum domini“ Sa 39r.

[246] ~~PL 130, Frdb I/975 f.~~ PL 130, 49 f Frdb I 773 f [247] S.o.S. 97.

missa nicht jung, wo doch Gregor, Ignatius, Klemens, ja wo selbst Moses es schon für das Opfer gebraucht haben (Sa XXXVIX v). Aber nicht nur einmal, sondern immer wieder erwähnt Klemens die Messe. So sagt er an einer anderen Stelle, man dürfe nur an den vom Bischof dazu bestimmten Orten opfern und Messen feiern[248].

Danach führt Eck den Papst und Märtyrer Anakletus (76—88) an, ohne sich über dessen zeitliche Stellung zu Klemens weiter auszulassen. Anakletus schreibt im 3. Kanon[249] vor, der Bischof soll beim Opfer Zeugen bei sich haben und zwar mehr als ein anderer Priester. An den höheren Festen sollen es 4—6 Diakone sein, die seine Augen genannt würden, dazu die Subdiakone und die übrigen Kleriker. Mit hl. Gewändern angetan, sollen sie ihn vor übelgesinnten Menschen schützen und sich mit seinem Opfer vereinigen.

Fast dieselbe Bestimmung wiederholt der Papst und Martyrer Lucius (253—254), der 22. in der Reihe der Nachfolger des hl. Petrus[250]. Der 12. Papst, der Märtyrer Soter (166—175) ordnet an, daß auch der Priester nur im Beisein von mindestens zwei Teilnehmern die Messe feiern darf[251].

Der Papst Alexander (105—115): „Keines unter den Opfern kann größer sein als der Leib und das Blut Christi, noch ist eine Opfergabe vorzüglicher, sondern diese übertrifft alle“[252].

Ecks Auswertung dieser Stelle besteht in der Bemerkung, der Papst nenne hier deutlich die Eucharistie ein Opfer. Dasselbe gelte für ein anderes Wort: „Es darf . . . nicht Wein oder Wasser allein geopfert werden, sondern beides gemischt, weil beides nach der Überlieferung bei seinem Leiden aus seiner Seite geflossen ist“[253]. Eck macht auf den Gebrauch des Wortes offerre aufmerksam. Daß dieses Opfer schon damals Messe genannt wurde, gehe aus einem anderen Kanon hervor, wo Alexander feststellt: Es genüge, wenn der Priester eine Messe am Tag feiere, weil Christus nur einmal gelitten habe[254].

Auch der Papst Telesphorus (125—136?) nennt den Opferritus der Messe, wenn er anordnet: Die Feier der Messen sei nicht vor der 3. Stunde des Tages zu begehen[255].

Der Papst Hyginus (136—140?) erwähnt die Messe in der Anordnung, daß alle Kirchen in Verbindung mit der Feier der Messe geweiht werden sollen[256], während der Papst Stephanus (254—257) die Feier des Opfers in den hl. Gewändern bezeugt[257].

[248] Frdb I/1279. Eck gibt hier und für die folgenden Zitate selbst Gratian als Quelle an.
[249] Frdb I/1310 f.
[250] Frdb I/1311.
[251] Frdb I/1311; s. o. S. 230
[252] Frdb I/1317.
[253] Frdb I/1314.
[254] Frdb I/1308; s. o. S. 229.
[255] Frdb I/1306.
[256] Frdb I/1293.

Der Papst Felix (269—274) bekräftigt dasselbe, wenn er einschärft, daß nur geweihte Priester die Messen feiern und die Opfer auf dem Altar darbringen dürfen[258]. Hierzu paßt der Erlaß des Papstes Eusebius (309), in dem festgesetzt wird, daß das Opfer des Altares nur auf reinem, vom Bischof geweihtem Leinen gefeiert werden darf[259].

Durch alle diese Zeugnisse ist für Eck bewiesen, daß in der frühen Kirche die Eucharistie für ein Opfer gehalten wurde. Es ist für ihn aber sehr unwahrscheinlich und mit der Güte des Herrn unvereinbar, daß er die Kirche, die er sonst mit so viel Offenbarungen, Wundern und besonderem Gnadenbeistand bedacht hat, in einer so wichtigen Sache hätte in die Irre gehen lassen. Im Gegenteil müsse man annehmen, daß jene heiligen Männer recht gehandelt und die von den Aposteln überkommene Weise der Meßfeier in alter Treue weiter gehalten hätten, wie es auch heute noch in der katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreis geschehe.

Obwohl die Häretiker sich um die Autorität der Konzilien nicht kümmern, will Eck doch eine Reihe von Konzilsentscheidungen über das Opfer anführen und zwar in der Reihenfolge, wie sie im Codex Canonum stehen[260].

„Canones Apostolorum“ Kanon 3: „Wenn ein Bischof oder ein Priester gegen die Anordnung des Herrn etwas anderes beim Opfer auf dem Altare darbringt . . . so soll er, weil gegen die Ordnung des Herrn verstoßend, zur gegebenen Zeit abgesetzt werden“[261]. Die Apostel wollen also nichts anderes dargebracht wissen, als was Christus selbst dargebracht hat. Sie sprechen demnach von keinem anderen Opfer als von der Eucharistie.

Um jeden Einwand dagegen abzuschneiden, führt Eck Kanon 9 an: „Wenn ein Bischof, Priester oder Diakon oder sonst ein im Priesterverzeichnis stehender nach vollzogenem Opfer nicht kommuniziert, so soll er exkommuniziert werden als einer, der dem Volk Anlaß zum Ärgernis gab, weil er den, der das Opfer dargebracht hat, dem Verdacht, nicht richtig geopfert zu haben,

[257] Frdb I/1305.
[258] Frdb I/1297.
[259] Frdb I/1306.
[260] Eck konnte dabei die von Johannes Cochläus besorgte und unter dem Titel „Canones Apostolorum, veterum conciliorum constitutiones, decreta pontificia antiquiora de primatu Romanae Ecclesiae, ex tribus vetustissimis exemplaribus transcripta“ (Mainz 1525) erschienene Sammlung benutzen, nach der auch die folgenden Zitate nachgewiesen werden.
[261] Canones 3v.

ausgesetzt hat [262]. Auch dieser Kanon spricht nach Eck klar gegen die Häretiker, weil sie Opferung und Opfer leugnen und dazu es dem Zelebrans überlassen, ob er kommuniziert oder nicht.

Das Konzil zu Nicäa bezeugt den Opfercharakter der Messe, indem es in Kanon 13 festsetzt, daß ein Sterbender mit der hl. Wegzehrung versehen werden soll, damit er des Opfers teilhaftig werde und daß jedem, der danach verlangt, vom Opfer zu geben ist [263].

„Aus welchem Opfer aber werden wir, fragt Eck, dem Kranken die Wegzehrung reichen, wenn nicht aus dem Opfer der Messe den Leib unseres Herrn. Damit steht aber fest, daß die Konzilsväter die Messe ein Opfer genannt haben" (XLIr).

Mit Kanon 18 verhalte es sich ebenso. Er wendet sich dagegen, daß wider Gewohnheit und Brauch jene, „die das Opfer darbringen (die Priester), von solchen, die nicht die Vollmacht haben, zu opfern (den Diakonen), den Leib Christi empfangen"[264]. Also, folgert Eck, hatten die Priester die Vollmacht, zu opfern. „Welches andere Opfer bringen nun die Priester und nicht die Diakone dar, als allein das Opfer der heiligen Messe" (Sa IIr). Konzil von Ancyra (c. 1) „Die Priester, die den Göttern geopfert, dann aber den Kampf wieder aufgenommen haben, und zwar nicht zum Schein sondern in Wahrheit . . ., die sollen die Ehre ihrer Stelle behalten, sie dürfen aber weder opfern noch predigen noch sonst irgendwelche anderen priesterlichen Dienste verrichten" [265]. Also war es zur Zeit der Martyrer Sache der Priester, das Opfer darzubringen.

Ueber ähnliche Dinge handelt Kanon 2, auch im Kanon 6 und 7 ist vom Opfer die Rede.

Konzil von Neocaesarea (314—325) (13. c.): Die Landpriester dürfen in der Kirche der Stadt das Opfer nicht darbringen, wenn der Bischof oder die Priester der Stadt selbst da sind . . . [266].

Schließlich heißt es im 19. Kanon des Konzils von Laodicea (zwischen 343—381): „ . . . Dann (nämlich nach der Oratio fidelium) sollen sich die Laien den Frieden geben, und so soll die Opferung (oblatio) vollzogen werden" [267].

d. Die Methode des Traditionsbeweises.

Wir haben noch kurz Ecks Methode beim Traditionsbeweis, besonders seine Verwertung der Kirchenväter zu charakterisieren. Wegen der unterschiedlichen Verarbeitung der einzelnen

262 Canones 3v.
263 Canones TIIv; Frdb I/1038; Mansi II, 899 f.: Hefele-L. I. 593 ff. Hier ist nur von der Spendung der Kommunion die Rede.
264 Canones A IIIv; Frdb I/323: Mansi II, 903 f.: Hefele-L. I. 610 f.
265 Canones B Vr; Frdb I/191: Mansi II, 513 f.; Hefele-L. I. 301 f.
266 Canones C IIIr; Mansi II, Frdb I/335; Hefele-L. I. 333 f.
267 Canones E IIIv; Mansi II, 568.

Väter durch Eck ist es nicht leicht, zu einem abschließenden Urteil zu kommen. Ein Blick in die Literatur zeigt, daß noch die letzten Untersuchungen über diese Frage in ihrer Wertung recht allgemein und unbestimmt sind und zum Teil beträchtlich voneinander abweichen. Um zu einem gültigen Ergebnis zu kommen, bedarf es einer viel stärkeren Differenzierung des Urteils für die einzelne Schrift und jeden Kirchenvater.

Man kann z. B. nicht sagen, daß das Argument aus der Patristik bei Eck im allgemeinen wenig entwickelt sei [268]. Für die von uns hier behandelten Schriften trifft das nicht zu. Sicher nicht für „De sacrificio missae", wo, wie wir sahen, die Väter sehr ausführlich, ja nach den Kenntnissen der damaligen Zeit fast erschöpfend gebracht werden. Genau so falsch ist es, wenn Polman die für eine bestimmte Schrift oder eine einzelne Periode von Ecks Schaffen gemachte Beobachtung, daß die Zitierung der mittelalterlichen Theologen sehr ausführlich ist und die der Väter bei weitem übersteigt [269], verallgemeinert. Polmann hat dabei gerade die Frühwerke Ecks und die Schrift „De poenitentia" (1522) im Auge. Hier lag es aber schon an den Themen der Schriften, wenn der Väterbeweis nicht allzu ausführlich war und mehr auf die Theologen des Mittelalters zurückgegriffen wurde. Denn etwa für die Ohrenbeichte ausdrückliche Belege aus den ersten Jahrhunderten beizubringen, würde auch heute einem Theologen einige Schwierigkeiten bereiten. Da, wo eine ausführliche Zitierung der Väter möglich war, wie eben bei der Behandlung der Eucharistie, macht Eck, wie wir sahen, einen ausgiebigen Gebrauch davon, und zwar sicher so ausgiebig wie Cochläus, dem Polman eine breitere Verwertung der Väter zuschreibt [270]. Die mittelalterlichen Theologen führt Eck hier sozusagen überhaupt nicht mehr an. In „De sacrificio missae" wird von ihnen eigentlich nur Thomas von Aquin zitiert und zwar nur einmal [271]. Dort handelt es sich dazu um einen Einwand, den Eck die Protestanten von Thomas von Aquin aus machen läßt. Also nicht Eck, sondern diese führen Thomas an. Dann verweist Eck gelegentlich noch auf Gabriel Biel [272] und Heinrich Gorcheim [273], aber nur, damit seine Leser sich dort über das unterrichten können, was Eck zu behandeln für überflüssig hält. Wenn Polmann schließlich die Verwertung der Väter durch Eck dahingehend charakterisiert, er habe sich bei der Bildung seines Väterargumentes meistens damit begnügt, die dogmatischen und

268 Polman. Elément 320—323. 269 a. a. O. 320 f.
270 „Leur (sc. Cochlaeus et Hosius) oeuvre polémique caractérise par une large documentation patristique" a. a. O. 326.
271 Sa LVIIr; LVIIIr.
272 Sa LXIr; H 221.
273 Sa LXr.

kanonischen Florilegien zu benutzen [274], so ist auch das nur zum Teil richtig und noch mehr einzuschränken, als Polman es schon tut. Polman will Eck nur eine genauere Kenntnis der Schriften des Areopagiten [275] und für die spätere Zeit der des hl. Augustinus und des hl. Hieronymus [276] zugestehen. Da ist zu wenig und trifft schon nicht mehr für das Jahr 1526, das Erscheinungsjahr von „De sacrificio missae" zu.

Sehr viel günstiger — für die von uns behandelten Schriften fast schon zu günstig — lautet das Urteil, das sich Walde [277] bildet. Er sagt: „In der Art und Weise. wie Eck seine Quellen benutzte, ist kein wesentlicher Unterschied zwischen biblischen und nichtbiblischen Zitaten ... Eck hat in der Regel aus primären, mitunter aber auch aus sekundären Quellen geschöpft, trotzdem erstere ihm auch zur Verfügung standen und auch anderwärts von ihm benutzt wurden." Nun ist die von Walde behandelte Schrift allerdings erst 1538 erschienen. Bis dahin konnte Eck seine Kenntnis der Quellen bedeutend erweitert haben. Aber wenden wir uns zunächst dem von uns hier vorgeführten Material zu.

Wir haben es hier in erster Linie mit einer Bewertung des Väterbeweises in „De sacrificio missae" zu tun. Auf den ersten Blick macht dieser den Eindruck einer ziemlichen Ausgeglichenheit. Jeder Vater scheint in derselben Weise gekannt und behandelt zu sein. Dieser Eindruck wird durch die Kapitelüberschriften besonders unterstrichen.

Wenn wir aber genauer hinsehen, können wir bald Unterschiede in der Behandlung feststellen. Die Werke einer Reihe von Vätern hat Eck nicht nur eingesehen, sondern wenigstens zum Teil auch durchgearbeitet. Das gilt von Pseudo-Dionys, Tertullian, Cyprian, Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus und Ambrosius. Aber auch bei diesen Schriftstellern übernimmt Eck bisweilen ein Zitat aus sekundären Quellen [278]. Wir finden damit die Beobachtung Waldes bestätigt. Von anderen Kirchenvätern hat Eck nur einzelne Schriften gelesen, wie z. B. die „Commentarii in omnes psalmos" des Arnobius d. J.[279] und den „Apologeticus de fuga" des Gregor von Nazianz.

Schließlich bringt Eck von einer Reihe von Kirchenvätern nur einzelne Zitate, die er aus zweiter Hand übernommen hat. Eck gibt im Allgemeinen nicht an, welche von den zitierten Schriften

---

274 „On ne peut, en effet, se défaire de l'impression que Jean Eck, en formulant ses arguments patristiques, s'est trop souvent contenté de feuilleter des florilèges dogmatiques ou canoniques". a.a.O. S. 322.
275 a. a. O. 321. 276 a. a. O. 323. 277 CC 13, LVI.
278 Das Zitat aus Pseudo-Cyprian „De coena Domini" (s.o.S. 106) und die Stelle des Ambrosius, die er Heinrich VIII. verdankt (s.o.S. 115).
279 s.o.S. 109.

er selbst zur Hand genommen hat, und wann er ein Zitat nur sekundären Quellen verdankt. Gelegentlich bemerkt er allerdings ausdrücklich, daß er eine Stelle Gratian [280] oder einem zeitgenössischen Schriftsteller [281] entlehnt hat.

Aufs Ganze gesehen, zeigt also Eck in „De sacrificio missae" eine ziemlich ausgedehnte Kenntnis der Väter,von der er auch im Enchiridion und in seinen Predigten bei der Behandlung der Eucharistie Gebrauch macht. Daß seine Kenntnisse nicht gleichmäßig gut waren und noch manche Lücke blieb,besagt nichts dagegen. Übrigens war das für die damalige Zeit nicht weiter verwunderlich, man hatte erst damit begonnen, die Väter zu entdecken und ihre Schriften herauszugeben. An diesem neuen Studium der Väter nahm auch Eck teil, und wenn er es schon nicht maßgebend förderte, so machte er sich doch seine Ergebnisse zu eigen. Die Feststellung Polmans [282], daß Eck vor dem Beginn der Auseinandersetzung mit Luther keine soliden patristischen Kenntnisse gehabt und sie sich erst danach angeeignet hätte, berechtigt noch nicht zu dem Schluß, Eck habe seine Väterstudien nur aufgenommen, weil die polemische Auseinandersetzung mit den Neuerern solche Kenntnisse erforderten. Dieser Behauptung braucht nur das Selbstzeugnis Ecks über seinen engen Umgang mit Augustinus in der Zeit um 1514 entgegen gehalten zu werden [283]. Dazu beweist die Herausgabe eines Werkes des Pseudo-Dionys durch Eck im Jahre 1519 [284], daß er schon verhältnismäßig früh gewillt war, an den Bemühungen seiner Zeit um die Theologie der ersten christlichen Jahrhunderte teilzunehmen und nicht starr an den scholastischen Formen und Methoden festzuhalten. In der Zeit von 1520 bis 1530 haben nicht nur Ecks Väterkenntnisse sondern die der Zeit überhaupt bedeutend zugenommen [285]. Die Polemik desTages hatte diese Entwicklung gefördert, aber nicht ausgelöst.

Wir müssen uns abgewöhnen, Ecks theologische Methode immer nur nach dem Chrysopassus (1514) bzw. den Studien Grevings über dieses Werk [286] zu beurteilen und so Eck selbstverständlich als einen einseitigen Scholastiker hinzustellen. Auch Polman scheint sich zu sehr von hier aus leiten zu lassen. Dazu

---

280 Sa XXXIVv; XXXIXv; XLv.
281 Sa. XXIXr; s.o.S. 98; Sa XXXVIIr, s.o.S. 115; Sa XLIIv.
282 a.a.O. S. 322 283 113 Anm. 226.
284 S.o.S. 96 Anm. 134.
285 Wir brauchen nur an die vielen Ausgaben zu denken, die in dieser Zeit erschienen sind, z. B. die Werke des Hieronymus, hrsg. d. Erasmus, Basel 1516 (CC 2, 71 Anm. 5); des Chrysostomus, Basel 1517; des Cyprian, hrsg. d. Erasmus 1520; des Teutullian, hrsg. d. Rhenanus, Basel 1521; des Athanasius, Straßburg 1521.
286 Vgl. J. Greving, Joh. Eck als junger Gelehrter, RST 1 (Münster 1906).

ist eine von ihm falsch gedeutete Bemerkung Ecks in der „Epistola de ratione studiorum“ maßgebend für sein Urteil [287]. Eck erzählt an dieser Stelle, er habe nach Abschluß seiner Bibelübersetzung [288], soweit sein Gesundheitszustand es damals zuließ, weiter an der Verbesserung dieses Werkes und an der Durchsicht seiner Kommentare zu Malachias und Psalm 20 gearbeitet. Zur Erholung habe er nochmals die vier ersten Bände der Werke des Hieronymus gelesen. Dasselbe tue er augenblicklich noch mit einigen Teilen des Werkes Augustinus, und zwar wolle er diese Beschäftigung bis zu Beginn der hl. Fastenzeit fortsetzen [289]. Dann hoffe er, mit dem Beistand des Heiligen Geistes seine ernsteren Studien wieder aufzunehmen [290].

Polman mißt dem Ausdruck „severiora studia“ große Bedeutung bei und möchte ihn als bezeichnend für die ganze theologische Haltung Ecks hinstellen. Hiernach hätte Eck das Väterstudium nicht hoch eingeschätzt, es gerade als Ferienlektüre noch für gut genug gehalten und ihm im übrigen ernsthaftere Studien, nämlich die scholastischen, denen täglich seine ganze Aufmerksamkeit gehörte, entgegengestellt [291].

Was besagen Text und Zusammenhang in Wirklichkeit? Eck hatte größere Arbeiten fertiggestellt. Sie waren samt und sonders solche nichtscholastischer Art. Nun scheint sein körperlicher Zustand eine Erholungspause notwendig gemacht zu haben [292]. Eck benutzt diese Arbeitspause, um Väter im größeren Zusammenhang zu lesen und dann im Frühjahr 1538 seine laufende, wahrscheinlich theologisch schriftstellerische Arbeit wieder aufzunehmen. Diese, die doch anstrengender ist als bloße Lektüre, nennt Eck nun severiora studia. Man kann daraus wohl kaum entnehmen, daß er das Studium der Väter nicht für wertvoll und wichtig hielt. Im Gegenteil! Eck muß doch ein Bedürfnis gehabt haben, die Väter eingehender kennen zu lernen, als es bei der planmäßigen durch sein Amt als Hochschullehrer und durch seine Stellung als Führer im Kampf gegen die Reformatoren geforderten Arbeit, die immer nur ein Studium ad hoc zuließ, möglich war, wenn er eine notwendig gewordene Erholungspause dazu verwendet. Welcher Art die der Pause folgenden Studien waren, ob exegetisch, patristisch oder scholastisch, darüber sagt der Text der „Epistola“ nichts aus. Auch auf Grund der in dieser Zeit erschienenen Schriften haben wir keinen Anlaß anzunehmen, daß sie besonders scholastisch waren.

[287] Elément 323. [288] Erschienen am 2. Juni 1537.

[289] Die „Epistola“ trägt das Datum vom 2. Februar 1538.

[290] „iam vero per quietem quattor tomos priores sancti Hieronymi vellicatim relegi. Idem facio iam in aliquot partibus sancti Augustini, usque ad sacrum quadrigesimae tempus, ubi spiritu sancto afflante severiora studia amplectar“. CC 2, 71 ZKG 19 (1899) 229.

[291] „Il les lut pendant quelques mois, comme on lit en vacances pour se divertir, et retourner ensuite, — l' expression est trés significative, — ad severiora studia. Nul doute qu'il désigne par lâ les études qu'il consacrait aux auteurs scolastiques ceux qui captivaient toujours son attention“. a.a.O. 323.

[292] Vgl. die Bemerkung „Quantum autem per valetudinem corporis licuit“ CC 2, 70; Wiedemann a.a.O. 51.

Unsere Deutung des Ausdruckes „severiora studia“ findet ihre Bestätigung in einer Bemerkung, die Eck kurz vorher in derselben Schrift macht, die Polman allerdings auch für sich in Anspruch nimmt: Eck war gebeten worden, seine Homilien ins Lateinische zu übersetzen, damit sie einem größeren Leserkreis nutzbar werden könnten. Eck überträgt aber diese Arbeit seinem Schüler Johannes Menzinger. Er beteiligt sich selbst nur mit einigen Textverbesserungen und dem Nachweis der zitierten Väterstellen daran und zwar, um sich seinen übrigen Studien umso ernster widmen zu können [293].

Auch hier wird sicher nicht auf vorwiegend scholastische Studien hingewiesen, denn Eck gibt in dieser Zeit heraus: Die Schrift „Christenliche underricht Mit grund der gschrifft“ (2. Sept. 1533) und den vierten Band seiner Homilien, der die Predigten über die sieben Sakramente enthält (April 1534); die folgende Zeit ist dann vorwiegend der Bibelübersetzung und exegetischen Arbeiten gewidmet.

Schließlich wäre es doch verwunderlich, daß Eck den Dompropst Moritz von Hutten, den er mit der „Epistola“ doch anspornen will, „sich nach Drangabe der gewinnreichen juristischen Studien ganz der Theologie zu widmen“ [294], mit keinem Wort auf die scholastischen Theologen hinweist, wenn diesen damals wirklich sein ganzes Interesse und seine vorzügliche Hochachtung gegolten hätte. Das Studium der hl. Schrift, der Väter und die Sorge für die Liturgie empfiehlt er dagegen dem Adressaten mit Worten, die seiner eigenen theologischen Haltung das beste Zeugnis ausstellen [295].

Wie stolz Eck auf seine Väterkenntnisse war, geht schließlich noch daraus hervor, daß er sich in den „Annotationes“ rühmt, er habe die Kirchenväter und Doktoren sorgfältig ge-

[293] „quo reliquis studiis seriosius incumberem“ CC 2, 69.

[294] „ut relicto lucroso iuris studio theologiae te totum dedas“. CC2, 40; vgl. die Einleitung von Metzler CC 2, 16 ff.

[295] Clerus es, praelatus es, in sortum domini vocatus es: quare deo servire studens prae ceteris eminentius. Quod studio theologico locupletissimo facere poteris. Quod est enim legere bibliam, nisi loqui cum Deo? Quid alius est audire verbum Dei quam audire Deum loquentem et benedictam eius voluntatem inspicere? Obliviscere, te esse nobilem secundum carnem, quam quod ad virtutes attinet. Verum semper in obtuitu tuo sit, te esse servum Dei, praelatum ecclesiasticum. Delectabunt te canones patrum, cultui divino diligentem curam impendes: in hoc iocundaberis, gaudebis, exultabis“. CC 2, 72 f.

lesen [296]. Noch einseitiger vom Chrysopassus her wird Eck in diesem Punkte von Jedin beurteilt [297]. Auch hier wird zu wenig beachtet, daß wir unser Urteil über Ecks Väterkenntnisse nach den verschiedenen Zeiten und Schriften differenzieren müssen.

Es ist also falsch, obige Aeßerungen Ecks so zu deuten, als wenn seine ganze Liebe bewußt der mittelalterlichen Theologie gegolten hätte und als wenn er die Vätertheologie für weniger wertvoll gehalten und ihr entsprechend weniger Interesse entgegengebracht hätte. Ich will aber damit nicht in Abrede stellen, daß der scholastische Grundzug bei Eck unverkennbar ist. Am deutlichsten wird dies bei seinen Homilien über die Sakramente [298].

Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, daß Eck bei seinem Beweisgang nicht die Autorität der mittelalterlichen Theologen sondern fast ausschließlich und ziemlich ausgiebig die der hl. Schrift und der Väter anführt. Wir müssen unterscheiden zwischen dem, was er sein wollte, und dem, was er wirklich darstellte. Eck wollte modern sein und in der Kenntnis der hl. Schrift und der Kirchenväter hinter keinem Humanisten zurückstehen. Aber damit war er ja noch kein Humanist. In die-

[296] „Quantum placet novitas: etsi tres libros scripserim de sacrificio missae ante 15 annos, et saepe hanc materiam in scholis Theologicis disputavi, etiam ante triginta annos: ubi diligenter legi sanctos patres et doctores, non recolo tamen me legisse, quod ecclesia offerat seipsam in missa". (Apologia N IIIr). Vgl. „De ponitentia" lib. IV cap. 9 wo Eck sich seiner Kenntnis des Augustinus und seiner Methode in der Interpretation rühmt.

[297] In Des Johannes Cochläus Streitschrift „de libero arbitrio" (1525) schreibt er u. a. folgendes: „Cochläus übergeht die Scholastik fast ganz. Sein Interesse gehörte eben damals (1525) dem christlichen Altertum, ebenso wie Ecks Interesse der Scholastik gehörte. Ein Vergleich mit den im „Chrysopassus" zitierten Autoren lehrt es deutlich genug." Wenn schon zwei Schriften gegenüber gestellt werden sollen, dann dürfen sie in einer so schnellebigen Zeit wie der damaligen nicht über zehn Jahre auseinander liegen. Jedin macht sich zwar selbst den Einwand, der „Chrysopassus" läge vor dem Auftreten Luthers (1514), aber er nimmt diesen Einwand selbst nicht ernst. Es waren seit dem Erscheinen des „Crysopassus" ja nicht Jahre vergangen, es war eine neue Zeit heraufgekommen, der auch Eck, allerdings in seinen Grenzen, Rechnung trug. Die Schrift „De sacrificio missae" (1526), die der Schrift des Cochläus (1525) zeitlich ungefähr entspricht, zeigt aber, daß Ecks Interesse damals nicht bevorzugt der Scholastik gehörte, daß er weiter gerade Tertullian und Cyprian besonders gut kennt, deren Kenntnis Jedin Eck — für den „Chrysopassus" mit Recht — abspricht, daß schließlich die Scholastik überhaupt nicht zu Wort kommt mit Ausnahme des Thomas von Aquin, von dem Greving im Anschluß an den Chrysopassus wiederum sagt, Eck habe ihm fern gestanden. (Greving a.a. O. 101; 93 f.)

[298] S.o.S. 32 f.

sem Sinn hat Polman recht, wenn er die oben teilweise beanstandete Betrachtung folgendermaßen abschließt: „Auf Grund seiner Bildung wie seiner geistigen Orientierung war Eck bis ins Mark ein scholastischer Theologe" [299].

Aber wir müssen unsere Beurteilung der Verwertung der Schriften der Väter bei Eck noch tiefer ansetzen. Wie die Schrift „De sacrificio missae" beweist, hat Eck also den Theologen der alten Kirche sein Interesse zugewandt und sie ausführlich zitiert. Dem Äußeren und dem angeführten Material nach ist diese Schrift — leider — alles andere als scholastisch. Denn das spekulative Moment fehlt; es wird kaum der Versuch gemacht, die Probleme gedanklich zu durchdringen und aufzuarbeiten. Es wird lediglich versucht, einen positiv-theologischen Beleg der behandelten Lehren aus der Schrift und der Vätertheologie beizubringen, und dazu Einwände der Gegner zu widerlegen.

Wenn das angeführte Material entscheidend wäre, könnte diese Schrift sogar als ein Beispiel einer neuen, vorwiegend positiven Theologie gelten. Aber was wir schon bei der Behandlung des Schriftbeweises feststellten, gilt auch hier. Dort wurden viele Schriftstellen angeführt, aber es kam nicht zu einer wirklichen Begegnung mit dem heiligen Text. So auch beim Väterbeweis. Vielleicht könnten wir es als einen Versuch auffassen, vom Werke der Väter selbst auszugehen und dieses nicht bloß als Zitatenschatz für den Beleg rein spekulativ gewonnener Lehren zu benutzen, wenn Eck etwa so breite Teile aus dem Werk des Tertullian vorführt oder wenn er es unternimmt, eine Stelle des Origenes durch eine andere dieses Schriftstellers zu deuten. Aber wir könnten dann nur von einem recht kümmerlichen Ansatz sprechen.

Im allgemeinen handelt es sich um ein loses Aneinanderreihen einer Menge einzelner Stellen, die nicht in Zusammenhang miteinander gebracht werden. Dazu sind die Zitate durchweg bedeutend länger, als der Beweis es erfordert. Wir können es zwar verstehen, daß Eck in der ersten Entdeckerfreude damals noch unbekannte Texte möglichst ausführlich wiedergeben wollte. Sein Beweisverfahren wird so aber ungenau und verliert an Durchsichtigkeit. Diese Umständlichkeit wird noch dadurch erhöht, daß Eck sich nicht damit begnügt, auf die Bezeugung des Meßopfers durch die betreffende Stelle hinzuweisen, sondern vielfach noch eine Reihe anderer von den Protestanten

[299] „Car par sa formation comme par l'orientation de son esprit, Jean Eck fut jusqu' à la moelle un Théologien scolastique, bien qu' assez libre d' allure d' ailleurs, et comme tel non dénué d' originalité". a.a.O. S. 323.

angegriffener Punkte anführt, für die sich nach seiner Meinung diese Stellen ebenfalls als Zeuge anrufen lassen[300].

Mehrmals macht Eck die Bemerkung, er habe jetzt genug Zeugnisse angeführt, oder er wolle jetzt seinen Beweis schließen. In Wirklichkeit setzt er aber dann noch zu einer neuen Kette von Zitaten an[301].

Die Auswertung eines angeführten Textes beschränkt sich durchweg auf die bloße Feststellung, daß in ihnen vom Opfer oder von einem Brauch, den die Protestanten ablehnen, die Rede ist. Dann ist Eck mit ihm auch schon fertig. Er fragt nicht, ob ein Begriff bei dem betreffenden Kirchenvater und in dieser Zeit etwa eine andere Bedeutung hatte. Wenn z. B. bei Tertullian das Wort oblatio bzw. offerre vorkommt, dann faßt Eck das selbstverständlich als Opfer und opfern im Sinne des Opfercharakters der Messe auf, obwohl bei Tertullian tatsächlich zunächst nur von der Gabenoblation die Rede ist. Eck geht ganz unhistorisch an die Texte heran, achtet außerdem weniger auf den Zusammenhang als auf das einzelne Stichwort, das er gerade belegen möchte. Angesichts der Behauptung Luthers aber, die Auffassung, daß die Messe ein Opfer sei, leite sich her aus der Gabenoblation der alten Kirche[302], wurde es einfach Pflicht, deren Verhältnis zum Opfercharakter der Messe genau zu untersuchen. Eck tut sich also sehr leicht mit den Texten. Er ist aber auch nicht in der Lage oder nicht geneigt, auf Schwierigkeiten, die die Protestanten machen, ernsthaft einzugehen. Ich denke da etwa an den Einwand, daß bei Tertullian nur von einem Gebetsopfer die Rede sei oder an Fragen der Textkritik, wie die Bestreitung der Echtheit der Schriften des Areopagiten, der Canones Apostolorum und der Äußerungen der frühen Päpste. Hier verschweigt er die Problematik der Texte schon aus polemischen Gründen, wenn er sie überhaupt sieht. Erst recht geht er aber nicht auf die eigentliche Lehre der Väter, auf ihre Gesamtauffassung, ein. Er fragt nicht, was die Väter

[300] Vgl. die Auswertung von Tertullian. „De corona militis“ (s.o.S. 100). Hier hat er auf so viel nebensächliche Dinge hingewiesen, daß das Zurückkommen auf die Hauptsache die Bemerkung „Cur induximus illum locum“ nötig macht. (XXIXv); ähnliche Stellen: Sa XXXVIIIv f.; Sa XXXIXr; Sa XXXIXv.

[301] „Subducere volebamus navem nostram ad portum, quod satisfecimus, ut opinamur, pio lectori, dum ostendimus in primitiva ecclesia martyrum et apostolorum fuisse sacrificium missae, ubi nulla est avaritiae suspicio: Volebam itaque doctores catholicos, qui praefuerunt tempore ecclesiae donationibus auctae, missas facere: At cum expendam illos“. XXXIIIv.
„Et ut aliquando concludamus hanc materiam . . .“ Sa XXXVIv.
„Haec sanctorum patrum testimonia sufficiant in praesentia“. Sa XXXVIIv.

[302] WA 6, 365 f.; 12, 207; 23, 273.

vom Wesen des Opfers aussagen, wie sie es einordnen in die Gesamtheit der christlichen Lehre. Die Frage, ob die in einem Text angeblich bekundete Auffassung eines Kirchenvaters bei diesem zentrale und nicht nur episodische Bedeutung besitzt, beantwortet Eck auch nur in geringem Ausmaß. Er ersetzt die Antwort allerdings des öfteren durch unbestimmte und allzu wahllos gehäufte Behauptungen und rhetorische Phrasen[303]. In den letzen gibt er zuweilen seiner Entrüstung darüber Ausdruck, daß die Gegner angesichts solcher klarer Väterzeugnisse ihre gotteslästerlichen Thesen aufrecht halten.

Man kann auch nicht sagen, Eck habe die Texte, die er ja ausführlich bringt, für sich sprechen lassen wollen. Ihm selbst ist ihre Bedeutung und ihr theologisches Gewicht nicht aufgegangen. Er zitiert z. B. im zweiten Buch von „De sacrificio missae“ Texte aus dem Kommentar des Theophylakt zum Hebräerbrief, (den er dem Athanasius zuschreibt), die über die Einheit des Opfers und die Identität der Opfergabe und des Opferpriesters handeln. Für die Zurückweisung der gegnerischen Angriffe, die er im 3. Buch versucht, weiß er diese Stellen aber nicht zu verwerten. Die in den Vätertexten oftmals, besonders im Anschluß an Psalm 110 (109) ausgesprochene Wahrheit, daß Christus der eigentliche Opferpriester der Messe ist, wird für ihn nicht zum lebendigen Besitz, obwohl er sich dadurch bei der Verteidigung der katholischen Lehre viel leichter getan hätte. Ähnliches gilt von den Stellen aus den Homilien des hl. Chrysostomus. Daß er die letzteren nur äußerlich zitiert, sie aber in ihrer Bedeutung nicht erfaßt und sie erst recht nicht in sich aufgenommen hat, geht schon daraus hervor, gangen. Er zitiert z. B. im zweiten Buch von „De sacrificio missae“ (XXXIVr)[304] aus einer Homilie des hl. Chrysostomus

[303] Sa XXXv, s.o.S. 119 Anm. 5; „Ecce quam saepe et quam lubenter huius sacrificii meminit (sc. Cyprian)“ Sa XXXIIr.
„Erubescat iam haereticus, qui negat in missa sacrificium eucharistiae offerri, cui officio sancti martyres tam diligenter incubuerunt“ Sa XXXIIr.
„quid hic dicis haeretice Luthere, quid tu Zuingli? An ne Chrysostomo vos anteponitis, et toti quae fuit cum illo ecclesiae catholicae? at nos cum sanctis et deo amabilibus stabimus patribus“. Sa XXXIVv.
„Quis iam dubitare ausit de mente Augustini, quam adeo clare exposuit, ut unus sufficiat omnium haereticorum retundere perfidiam“. Sa XXXVIr.
„ . . . haereticus oritur post annos, qui verba illa sanctissima ab apostolis ad nos usque derivata haeresis accusare audet. O tempora, o homines, o fides Germanorum!“ Sa XXXVIIr.
„Cum ergo sancta ecclesia in hunc diem se confirmat Apostolicae traditioni in missandi formula, confundantur et erubescant valde velociter degeneres filii, qui contempta ecclesia, novum altare cum Dathan, Chore et Abia extra ecclesiam erigunt.“ Sa XXXVIIIv.

[304] S.o.S. 110.

anführt, in den „Annotationes“[305] mit Gratian[306] und Thomas[307] als ein Zitat aus Ambrosius bringt, wobei die beiden Texte nur ein wenig in der Übersetzung voneinander abweichen.

Eck bringt also neues Material herbei, weiß äußerlich damit umzugehen, aber es kommt nicht zu einer Auswertung, nicht zum lebendigen Einbau in die Darstellung und deshalb auch nicht zu einer Befruchtung seiner Theologie. Hier, in diesem Mangel an innerer Lebendigkeit, in dieser geistigen Unfruchtbarkeit und dem Fehlen wirklichen theologischen Verständnisses und nicht in der mangelnden Vertrautheit mit den Vätern und der geringen Kenntnis ihrer Schriften liegt das Ungenügen Ecks. Deshalb bleibt er bei allem äußeren Schritthalten mit der Zeit ein Mann der Vergangenheit, der den großen Aufgaben der Gegenwart nicht gerecht wird.

§ 7 Die Messe als Repraesentatio und Memoria des Kreuzesopfers

Wenn wir darstellen wollen, worin nach Eck das Wesen des Meßopfers besteht, so können wir uns dabei nicht an ein besonderes Kapitel der einen oder anderen Schrift Ecks halten. Denn er handelt nicht ausdrücklich und im Zusammenhang darüber. In „De sacrificio missae“ begnügt sich Eck damit, aus Schrift und Tradition zu belegen, daß die Messe ein Opfer ist, um dann die Einwände der Gegner, die mehr Einzelfragen betreffen, zu behandeln. Es wird kaum der Versuch gemacht, die von der Offenbarung bezeugten Tatsachen systematisch darzustellen und spekulativ zu durchdringen. Bei den polemischen Gelegenheitsschriften, die als Antwort auf eine bestimmte Schrift des Gegners gedacht sind, braucht uns das nicht zu wundern. Aber in „De sacrificio missae“ wäre dazu Gelegenheit geboten. Denn hier will Eck ohne Rücksicht auf eine bestimmte gegnerische Schrift die katholische Lehre darstellen. So könnten wir hier eigentlich eine eingehende, zusammenfassende (und in gewisser Weise abschließende) Darstellung erwarten, nachdem doch schon eine Reihe teils beachtlicher Schriften über das Meßopfer von Murner, Fischer, Emser, Johannes Faber, Cochläus und Schatzgeyer erschienen waren[308]. Aber diese Erwartung wird, wie gesagt, enttäuscht. Wollen wir Ecks Auffassung über Wesen, Inhalt und Sinn des Meßopfers ermitteln, dann sind wir auf die gelegentlichen Bemerkungen angewiesen, die er bei der Verwertung der Schriftstellen und der Widerlegung der gegnerischen Einwürfe macht. Besonderen Wert hat in diesem Zusammenhang für uns das 10. Kapitel des 1. Buches „De sacrificio missae“,

[305] Apologia N IIr. [306] Frdb I/1333. [307] S. th. q. 83 a. 1.
[308] S.o.S. 20.

das sich der Erörterung des Einsetzungsberichtes anschließt und die Ueberschrift trägt: „Discutitur quomodo missa fit memoria et oblatio et tamen in die parasceve non fit missa, ubi tota Ecclesia agit memoriam passionis domini“ (Sa XVIIv).

Bei der oben angedeuteten Methode Ecks ist eine Darstellung seiner Auffassung vom Wesen des Meßopfers schwierig. Eine Antwort auf die Frage nach der tragenden Grundidee ist nur mit Vorbehalten zu geben. Wir haben mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Eck bei der Widerlegung eines gegnerischen Einwandes eine Antwort anführt, die er bei Heinrich VIII., Schatzgeyer oder auch Thomas von Aquin vorfindet, die aber in seinem Denken sonst keine Rolle spielt, ja mit seiner Grundanschauung eigentlich gar nicht vereinbar ist, die er aber einmal bringt, weil sie ihm in der polemischen Auseinandersetzung gerade weiterhilft. Diese Schwierigkeit trifft zwar auf das Werk fast aller Kontroverstheologen der vortridentinischen Zeit zu, weil sie mehr oder weniger alle in ihrer Kontroverse der Polemik erlagen. Aber für Eck gilt das ganz besonders, denn keiner versteht es so wie er, mit Argumenten zu hantieren, über deren theologisches Gewicht er sich weiter keine Rechenschaft gibt. Weil Eck außerdem wichtige Fragen nur aus Anlaß der Abwehr eines gegnerischen Einwandes behandelt, können wir nicht wissen, ob er hier jeweils seine Auffassung vollständig vorlegt oder nur soweit sie direkt in Frage gestellt war. Ohne weiteres haben wir ja nicht das Recht zu sagen, Eck habe eine bestimmte Auffassung nicht gehabt, weil er nicht auf sie zu sprechen kommt. Aber wir dürfen das auch nicht überspitzen. Denn erstens war es wenigstens in den Predigten über die Sakramente Ecks ausgesprochenes Ziel, den Gegenstand zu erschöpfen. Das zeigen z. B. die Predigten über die Taufe, die manche Dinge behandeln, die weder wichtig noch kontrovers waren, die Eck aber weiß, und die er deshalb auch anbringen möchte. Ich nenne nur seine Ausführungen über das drei- oder einfache Untertauchen des Kindes (Pr 4,28v-29r).

Außerdem ist es nicht die Art Ecks, eine Wahrheit, von der er erfüllt ist, nicht auszusprechen. Aber drittens brauchen wir auch gar nicht zu fragen, was Eck wohl gemeint hat, uns geht es ja um das, was von seinen Ansichten in die Darstellung eingegangen und so für den Glaubenskampf fruchtbar geworden ist. Was hat er faktisch auf den Angriff der Reformatoren gesagt, wie stellte sich diesen seine katholische Antwort dar?

Wie wir schon sahen[309], bedeuten für Eck die Worte „Tuet dies zu meinem Gedächtnis‘, daß Christus täglich die memoria

[309] S.o.S. 70.

und repraesentatio[310] seines Opfers am Kreuze gefeiert wissen will. Die Messe ist nach ihm also die memoria und repraesentatio des Kreuzesopfers. Diese und ähnliche Formulierungen wiederholt Eck immer wieder, sie durchziehen sein ganzes Schrifttum. Er bringt Wendungen wie: „repraesentare passionem, mortem et oblationem" (Ench 116v), „actio repraesentativa" (Ench 118r), „praesentare memoriam passionis" (Ench H, 8v 1535), „commemoratio passionis et oblationis prioris in cruce semel peractae" (Ench 115v), „oblatio recte dicitur recordativa" (Ench 115v), „missa est repraesentativa oblationis in cruce factae" (Sa LIVv), „Solemnis repraesentatio et nova oblatio hostiae oblatae in cruce" (Sa LVIIv), „Also hebt die Kirche und erneuert repraesentative das Sterben Christi (vor) Gott" (Pr 4, 49v), „ecclesia repraesentative passionem Christi velut innovat coram deo" (H 223).

Gelegentlich spricht Eck auch von einer Wiederholung des Kreuzesopfer[311]. Aber für die Gesamtdarstellung spielt die einzelne Verwendung dieser Formulierung keine Rolle.

Diese gehäufte Bezeichnung der Messe als einer repraesentatio des Kreuzesopfers ist recht bemerkenswert. Konnte doch dieser Ausdruck am besten die enge Beziehung der Messe zum Kreuzesopfer zum Ausdruck bringen und auch sonst dem Anliegen der Reformatoren, daß dem Opfer am Kreuze nicht Abbruch getan würde, am besten gerecht werden.

Eck ist davon überzeugt, daß ohne den Glauben an den Mittler Christus und die sühnende Kraft seines Leidens niemand das Heil erlangen kann. Deshalb müsse aber auch das Leiden Christi irgendwie unter uns Menschen gegenwärtig sein[312].

---

[310] Ich lasse memoria und repraesentatio durchweg unübersetzt, weil eine Übersetzung schon eine Deutung sein würde. Es ist z. B. ein großer Unterschied, ob ich repraesentatio mit Vergegenwärtigung oder Gegenwärtigsetzung übersetze. Vergegenwärtigung ist ein Sich-etwas-vorstellen im Bewußtsein. Gegenwärtigsetzung ist mehr wirkliche Darstellung. Ähnlich steht es mit dem Wort memoria, das mit Andenken oder mit Gedächtnis übersetzt werden könnte. Vgl. Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Bonn 1938) S. 32, Anm. 21.

[311] „Voluit sacrificii et oblationis iugem momoriam et reiterationem fieri in ecclesia" (Sa XVIIr).
„Sic sancta mater ecclesia . . . iugi repraesentatione et quotidiano reiterat hanc unicam oblationem in ara crucis pro salute mundi factam" (Sa XVIIIv).

[312] „Sine enim fide mediatoris et passionis salvatoris numquam potuit esse salus . . . Ita oportuit esse apud homines aliquod repraesentativum dominicae passionis, cuius in veteri testamento repraesentativum fuit agnus paschalis, cui successit in novo testamento Eucharistiae sacramentum rememorativum praeteritae passionis, sicut agnus fuit praefigurativum futurae passionis" (Sa XVIIIr). Fast wörtliches Zitat aus Thomas S. th. III, q 73 a 5. Wenn im folgenden öfter auf Thomas rückverwiesen wird, so soll damit nicht unbedingt behauptet sein, daß Eck

Das geschehe nun in der hl. Messe als der recordatio und der repraesentatio passionis. Es bleibt zu untersuchen, was Eck meint, wenn er von der Memoria, Recordatio oder Repraesentatio spricht, vor allem welchen Grad von objektiver Wirklichkeit er dieser Gegenwart des Leidens Christi beimißt.

Unter memoria, sicher aber unter recordatio passionis versteht Eck durchweg das Betrachten und Sich-Erinnern, das durch das Zeichen des Sakramentes ausgelöst wird, also einen subjektiven Vorgang im Bewußtsein des Einzelnen oder der Kirche. So gibt es eine memoria passionis dominicae, die keinen Opfercharakter hat, nämlich bei der Kommunion der einzelnen Gläubigen[313]. Aber wie Eck scharf und wiederholt betont, geht es bei der Messe um mehr als um bloße recordatio und memoria, nämlich um repraesentatio. Dieser legt er also größere Wirklichkeit bei. Zum mindesten handelt es sich um einen Vorgang, der über das bloße Bewußtsein hinausgeht. Er spielt sich in der Sphäre des Handelns ab. So heißt es schon im Enchiridion: „Missa est recordatio passionis Christi, non nude, sicut laicus simpliciter communicat, sed est huiusmodi memoria, quod ibi est actio repraesentativa totius passionis, 'et hoc, dixit Christus, facite'. Non solum dixit: Sumite, sed facite, hoc est: consecrate, offerte, sumite" (Ench 118r)[314].

Was versteht Eck unter repraesentatio? Ist das Dargestellte wirklich vorhanden oder wird „nur" im Bilde darauf hingewiesen? Sicher ist das Kreuzesopfer in der Messe nicht seinem blutigen, geschichtlichen Ablauf nach gegenwärtig. Denn Eck ist lebendig davon überzeugt: Christus wurde nur einmal geopfert

---

seine Lehren unmittelbar hier entlehnt hat. Uns genügt es, damit zu zeigen, daß Eck sie der Schultheologie überhaupt verdankt. Aber Eck bringt so auffallend oft ganze Sätze, die ein Zitat aus der Summa des hl. Thomas sein könnten, daß wir unbedingt annehmen möchten, Eck habe dieses Werk gekannt und sich zu eigen gemacht. Einmal läßt er die Protestanten einen Einwand aus der Summa bringen, wozu er seinerseits die dazugehörige Antwort des hl. Thomas anführt. Vor allem aber gibt er in den „Annotationes" selbst Thomas als Quelle für seine Predigten über die Messe an (Apologia N IIIr; s.o.S. 33). Wenn sich auch eine sichere Antwort erst nach einer genaueren Untersuchung der Werke des Gabriel Biel geben läßt, so steht es doch schon fest, daß Walde (CC 13, XLIII) ganz mit Unrecht Thomas von Aquin aus den Gewährsmännern Ecks ausschließt. Er gibt weiter keine Begründung an. Wahrscheinlich bestimmt auch ihn dabei das Urteil Grevings (s.o.S. 123).

[313] „memoriam passionis dominicae, sed non sacrificium, ut in sumente tantum" Sa XIXr.

[314] Vgl. Sa LIV: „non modo sit memoria, qua nos recordemur huius mortis sanctissimae (quod maxime debemus) sed qua vivide quasi praesentamus et repraesentamus solemniter ex institutione Christi deo patri omnipotenti oblationem Christi in cruce pro nobis factam"; und Sa LXVr: „non solum per nudam recordationem seu memoriam, sed etiam per actionem cuiusdam repraesentationis, oblationis factae in cruce . ."

als Schlachtopfer auf dem Altare des Kreuzes, und fortan stirbt er nicht mehr, der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn (Röm 6, 9). Deshalb ist die Messe eben nicht die „ipsa passio" sondern die repraesentatio passionis, womit der Vorgang aus der Unmittelbarkeit des Geschichtlichen herausgehoben und als ein sakramentaler, d. h. unter dem Zeichen verborgener bezeichnet wird. So finden wir immer wieder Formulierungen bei Eck wie „oblatio sacramentalis . . . sub sacramento" (Ench 115v); „offeratur sacramentaliter" (H 222); „Quotidie offertur modo quodam incruento in mysterio huius sacramenti" (H 234); „offertur sub sacramento" (Sa XLIIIv); „offertur sub speciebus panis et vini in mysterio" (Sa XLIIv).

Wenn Christus aber nicht noch einmal geschlachtet wird und weiter das eine Opfer am Kreuze nicht gegenwärtig ist in der Unmittelbarkeit des blutigen Geschehens, wie haben wir uns dann das Opfer der Messe und seine Beziehung zum Kreuzesopfer vorzustellen? Eck versucht, darauf eine Antwort zu geben, indem er die Feier der Eucharistie als ein Bild des Leidens Christi bezeichnet, aber als ein Bild, das gegenwärtigsetzende Kraft hat. „Celebratio autem Eucharistiae est imago quaedam repraesentativa passionis Christi, quae fuit vera immolatio et sic sacramentum istud potest dici semper sacrificium" (Sa XVIIIr) [315].

Wenn hier Eck von einer bildlichen Darstellung spricht, so ist nicht gesagt, daß er damit ihren Wirklichkeitsgehalt herabgesetzt wissen will. Er zitiert nämlich anschließend Augustinus „Ad Simplicianum": „Die Bilder von bestimmten Dingen pflegt man mit deren Namen zu benennen; so sagen wir, wenn wir ein Bild oder Wandgemälde betrachten: Das ist Caesar, das ist Sallust [316]. Hier unterbrechen nun, sagt Eck, die Häretiker die Darlegung mit voreiligem Geschrei, indem sie einwerfen, das sei es ja, was sie sagen wollten, daß nämlich die Messe nur das Andenken an ein Opfer und nicht selbst ein Opfer sei, so wie ein gemalter Caesar nicht Caesar selbst sei (Sa XVIIIr) [317].

[315] Diese Definition findet sich schon bei Thomas. S. Th. III q. 83 a. 1, und Gabriel Biel, Sacri canonis missae . . . . expositio (Basel 1515) 251 f.; vgl. Renz, Geschichte II, 1808.

[316] PL 40, 143. Man könnte vermuten, Augustinus wolle als Platoniker an dieser Stelle den Wirklichkeitsgehalt der Bilder möglichst hoch ansetzen. (Über die Auffassung vom „Bild" im Altertum vgl. Schmaus, Dogmatik III, 2, S. 212 f.). Das Gegenteil ist der Fall. Aus Anlaß einer Erklärung von 1 Sm 28, 8 ff. will Augustinus mit den obigen Sätzen zeigen, daß wir manchmal etwas als anwesend bezeichnen, was in Wirklichkeit nur ein Bild oder Spuk ist. So ist diese Stelle recht ungeeignet, als Beleg für das angeführt zu werden, was Eck sagen will.

[317] Vgl. H 221.

Aber dieser Einwand ließe sich schnell beseitigen. Zunächst hätten sie recht, die Eigenschaft, Bild und repraesentatio der wahren Schlachtung und des Opfers am Kreuze zu sein, komme nicht nur der Messe, sondern auch den Opfern des Alten Testamentes zu. Man könne sagen, daß auch hier Christus geopfert worden wäre, allerdings nicht insofern sie wahre Opfer gewesen seien, sondern weil sie als Typen das wahre Opfer repraesentiert hätten [318]. Denn wenn, wie es Offb 13,8 heißt, das Lamm geschlachtet sei seit Anbeginn der Welt, dann könne das nur in den Opfern des Alten Bundes geschehen sein. Hier sei Christus nur bildlich geopfert worden. Diese Art, etwas darzustellen, genüge aber nicht, um das Wesen des Meßopfers auszudrücken. Bei ihm handele es sich um eine ausdrücklichere und gefülltere Art des Bezeichnens (expressior modus significandi) [319].

Neben der allgemeinen Bedeutung des Wortes Opfer, in der es auch für die Opfer des Alten Testamentes gebraucht wird, gibt es nach Eck also noch eine speziellere, die der Eucharistie vorbehalten ist und wodurch diese erst in Wahrheit und auf ganz eigentümliche Art ein Opfer ist. Das begründet Eck so: „Die Eucharistie ist Sakrament, insofern in ihr unter sichtbarer Gestalt die unsichtbare Gnade enthalten ist. Und ein Opfer findet im Amte der Messe statt, nicht nur weil das Andenken des Leidens Christi vergegenwärtigt wird, sondern auch weil die katholische Kirche nicht nur die Eucharistie zum Gedächtnis des Leidens genießt, sondern durch die ganze Handlung der Gesten, Worte, Riten und Gewänder das Opfer des Leidens Christi vergegenwärtigt; und so bringt sie, belehrt vom hl. Geist und den Säulen der Kirche, Christus selbst von neuem Gott dem allmächtigen Vater zum Opfer dar. Von hier werden dann später die Gläubigen der vielfältigen Frucht des Herrenleidens teilhaftig. Denn wie die Gnade und die Verdienste des Erlösers den Gläubigen durch die Sakramente zugeteilt werden, so werden die Verdienste und Früchte des Opfers des Herrn den Gläubigen zugeteilt durch eine derartige Begehung der Vergegenwärtigung" [320].

[318] „sed sic etiam Christus dicitur immolari in figuris veteris testamenti non quia fuerint vera sacrificia sed quia repraesentaverunt verum sacrificium" (Sa XVIIIr).

[319] „Sic etiam solum figurative fuit immolatus: At modus ille non sufficienter explicat rationem sacrificii, qui est communis etiam legalibus, et his qui fuerunt in lege naturae, licet expressior modus significandi sit in Eucharistia" Sa XVIIIv. vgl. H 222.

[320] Quia eucharistia est sacramentum, inquantum in ipsa sub visibili specie continetur invisibilis gratia: Et sacrificium est in officio missae, non modo, quia repraesentatur memoria passionis Christi, sed etiam quia sancta ecclesia catholica, non modo eucharistia in memoriam passionis utitur, sed et tota actione gestuum, verborum, et rituum ac ve-

Wie haben es hier zweifellos mit der bedeutsamsten und entscheidendsten Stelle aus Ecks Schrifttum über die Eucharistie als Opfer zu tun. Aber gerade deshalb möchten wir uns eine deutlichere Sprache wünschen. Schon die schillernde Verwendung des Wortes repraesentatio macht eine sichere Deutung fast unmöglich. Dieser Terminus kann ja, wie wir aus den bisher angeführten Stellen schon entnehmen konnten, auch die bloße Darstellung in Spiel oder Bild bedeuten, so etwa wenn er angewandt wird auf die Opfer des A. T. oder den Gottesdienst am Karfreitag. Wenn Eck es auf die Eucharistie anwendet, dann will er aber mehr darunter gefaßt wissen. Er spricht ja bei ihr von einem expressior modus significandi. In diesem Zusammenhang kann repraesentare die Bedeutung bekommen, etwas wirklich und wesentlich gegenwärtigsetzen. So erklärt Eck einmal den Opfercharakter der Messe und braucht dabei das Wort repraesentare in folgender Weise: „Alia est oblatio Christi sacramentalis in mysterio, qua Christus offertur a sua sponsa Ecclesia deo patri non per acerbitatem mortis sicut in cruce nec solum per devotam et iugem meditationem, sed et per repraesentationem solemnem eiusdem veri corporis Christi et veri sanguinis eius sub velo venerabilis sacramenti eucharistiae" (Sa XLIIv). Hier ist von der Repraesentatio des Leibes und Blutes Christi in der Messe die Rede. In diesem Zusammenhang muß Eck aber repraesentare so verstanden haben, daß das Repraesentierte auch wirklich und wesentlich gegenwärtig ist. Dürfen wir nun daraus den Schluß ziehen, daß Eck, wenn er von der repraesentatio passionis spricht, auch die wirkliche, wenn auch mystische d. h. sakramentale Gegenwart der Passion annimmt? Man muß zum mindesten damit rechnen. (Nebenbei gesagt: danach fragen, bedeutet nicht, moderne Fragestellungen in eine Zeit hineintragen, der diese völlig fremd gewesen. Daß die Frage damals akut war, beweisen schon die bisher angeführten Texte. Ich gehe diesem Problem bis ins einzelne nach, weil es für die Frage nach dem Recht des reformatorischen Angriffs auf die Meßpraxis natürlich von großer Wichtigkeit ist, ob im Bewußtsein eines Theologen der damaligen Zeit Kreuzopfer und Messe so nahe beieinander lagen).

Eck scheint wirklich in den beiden Ausdrucksweisen repraesentatio passionis und repraesentatio corporis et sanguinis dasselbe sagen zu wollen, wobei dann die erste Formulierung nur

stium, repraesentat oblationem passionis Christi: et si edocta a spiritu sancto et per columnas ecclesiae ipsum Christum denuo offert in odorem suavitatis deo patri omnipotenti, unde postea fideles ecclesiae fiunt participes multiplicium fructuum dominicae passionis; nam sicut gratia et merita salvatoris applicantur fidelibus per applicationem sacramentorum: Ita merita et fructus oblationis dominicae applicantur fidelibus per huiusmodi actionem repraesentationis." Sa XVIIIv.

modifizierter wäre und noch die Umstände, unter denen Leib und Blut gegenwärtig sind, angäbe. Denn in der bereits zitierten Stelle (Sa XVIIIv) sagt er, die Kirche bringe den Leib Christi dar, und von da nähmen die Christen teil an den Früchten des Herren-Leidens; aber direkt anschließend sagt er, die Früchte des Herrenleidens würden den Christen zugewiesen per actionem repraesentationis, wobei nach dem Zusammenhang dominicae passionis zu ergänzen ist.

Andererseits ist zu fragen: Darf man bei Eck die einzelne Formulierung so genau und wichtig nehmen? Wägt er denn überhaupt das Wort, müht er sich in ernster Verantwortung um die Dinge? Und dies durch eine sachlich genaue Terminologie? Oder ist seine Terminologie vorwiegend die eines streitenden Polemikers mit rhetorischem Einschlag? Für gewöhnlich spricht Eck von der repraesentatio oblationis Christi oder von der repraesentatio passionis Christi; an der hier behandelten Stelle sagt er, die Kirche repraesentiere in der Messe die Darbringung des Leidens (repraesentat oblationem passionis), während er im folgenden Satz dann wieder dominica passio und dominica oblatio vollkommen synonym gebraucht. Hat er sich etwas dabei gedacht oder fließt ihm das nur so in die Feder? Aber setzen wir zunächst die Interpretation des oben zitierten Textes fort. Wir haben Grund anzunehmen, Eck denke hier an eine wirkliche Gegenwart der passio. Er war ausgegangen von der repraesentatio des Herrenleidens in den Typen des AT und hatte betont, bei der Eucharistie handele es sich um mehr. Soweit folgt er damit den Ausführungen des Thomas von Aquin[321], an den er sich im folgenden immer wieder anlehnt. Wir müssen aber darauf achten, wo und wie er von Thomas abweicht oder über ihn hinausgeht. Wichtig ist, daß für Eck nicht zu der repraesentatio etwas hinzukommt, etwa die reale Gegenwart Christi oder die Teilnahme an den fructus passionis, sondern es sich um eine wirksamere und wirklichere repraesentatio handelt. Zu dem Bildmoment tritt nicht ein Realmoment hinzu, wie es bei Thomas (wenigstens im 83. Artikel, der Eck vorlag) zu sein scheint, sondern das Bild selbst wird realer.
Denn, so fährt Eck fort, die Eucharistie sei Sakrament, das unter der sichtbaren Gestalt die unsichtbare Gnade enthalte; an anderer Stelle sagt er ausdrücklich: „Eucharistia non solum significat, sed etiam continet gratiam, unde plures effectus promanant" (Sa LVIIIv.). Wenn Eck nun nach diesem Hinweis auf die Wirksamkeit des sakramentalen Zeichens fortfährt, in der Handlung der Gesten, Worte, Riten und Gewänder werde das Opfer des Leidens Christi repraesentiert, dann dürften wir doch eigent-

[321] S. th. III q. 83 a 1.

lich schließen, nach Ecks Meinung sei die passio selbst gegenwärtig, nicht etwa nur die effectus passionis, diese sind die Folge oder die Frucht der repraesentatio. Letztere ist die Voraussetzung (unde postea) dafür, daß den Gläubigen die effectus passionis zugestellt werden können. Allerdings muß es uns bedenklich machen, daß Eck da, wo er von dem wirksamen und die Gnade enthaltenden Zeichen spricht, allgemein die Gesten, Worte, Riten und Gewänder nennt. Hier haben wir einen ziemlich klaren Hinweis auf seine polemisch oder rhetorisch bezw. pastoral amplifizierende und also theologisch nicht peinlich genaue Terminologie! Denn er unterscheidet das wirksame Zeichen, das eigentliche „sacramentum", nicht von den bloß darstellenden und hinweisenden Riten und Gesten. Sicherlich eine verhängnisvolle Unklarheit. Dabei ist dann besonders auffallend, daß er hier und bei der Behandlung des Meßopfers überhaupt nicht auf die zeichenhafte Bedeutung der sakramentalen Trennung des Leibes und Blutes Christi zu sprechen kommt. Wie wir bei der Behandlung der Kommunion unter beiden Gestalten gesehen haben, weiß Eck, daß der Sinn der Trennung die „repraesentatio dominicae passionis" (Ench 76r) ist. Wenn er von diesem Wissen hier keinen Gebrauch macht, dann dürfen wir daraus schließen, daß Eck so etwas eben nur weiß, aber nicht wirklich besitzt, daß ihm deshalb der lebendige Zusammenhang der Wahrheit nicht aufgegangen ist und er, wie er dort nur die Lehre des hl. Thomas von Aquin wiedergibt, hier nicht darauf zurückkommt, weil Thomas bei der Behandlung des Opfercharakters der Messe auch nicht ausdrücklich davon handelt[322].

Aber bleiben wir zunächst dabei, daß unsere Stelle es nahelegt, Eck nehme eine Gegenwart des Herrenleidens an, und fahren wir unter diesem Gesichtspunkt in der Interpretation des Textes fort, wobei wir aber die bisher gemachten Einschränkungen nicht aus dem Auge verlieren wollen. Auch die folgenden Sätze weisen in die Richtung einer wirklichen Gegenwart des Opfers Christi am Kreuz. Eck bringt ein Beispiel. Wenn der Triumpf eines Königs auf einer Münze, einem Bild oder in einer Plastik dargestellt ist, dann gefällt ihm das. Aber wenn sich vor den Augen des Königs der Verlauf der ganzen Geschichte abspielte, ihm diese so in den einzelnen Teilen vergegenwärtigt, der Triumph selbst ihm damit wirklich vorgeführt würde, wieviel mehr Wohlgefallen wird der König wohl an dieser Darstellung haben als an dem Bild oder der Plastik. Dieser Vergleich könnte uns an eine Darstellung des Leidens in der Art eines Passionsspieles denken lassen. Aber das wäre ja die „bloße Repraesentation" wie sie am Karfreitag stattfindet, die Eck für die Feier der Messe ausdrücklich ablehnt. Dazu fährt er fort: „So

[322] S. th. III, q. 83 a 1.

wiederholt (reiterat) die hl. Kirche in fortdauernder und täglicher repraesentatio das eine Opfer, das auf dem Altare des Kreuzes für das Heil der Welt dargebracht wurde und das allein eine vollausreichende und gottgefällige Opfergabe ist. So betet sie in der Sekret eines Sonntags: So oft wir das Gedächtnis dieses Opfers feiern, wird das Werk unserer Erlösung vollzogen. Gib acht! Nicht nur gemalt und dargestellt — hier braucht Eck nicht das Wort repraesentare sondern figurare — sondern auch vollzogen und ausgeführt wird das Werk unserer Erlösung[322a].

Als Ergebnis dieser Untersuchung stellt Eck nun die repraesentatio passionis der Messe der des Karfreitag-Gottesdienstes gegenüber. Hiernach gibt es eine doppelte Weise der repraesentatio des Leidens Christi. Einmal wird es unverhüllt (nude) und vollständig (absolute) repraesentiert, wie es sich am Haupte Christi einmal vollzogen hat. So begeht die Kirche das Leiden Christi am Karfreitag, weil sie wünscht, daß an diesem Tage der Sinn der Gläubigen vom Leiden des Herrn erfaßt ist. Das ist aber kein Opfer. Weil nun dieser Tag genügend wirksam das Leiden selbst vergegenwärtigt[323], sieht die Kirche von einer Feier der Eucharistie ab. Daneben gibt es nach Eck noch eine andere Weise der repraesentatio des Leidens Christi, insofern nämlich die Wirkungen der Passion den Gläubigen zufließen. Die Art, wie Eck hier ipsa passio und effectus passionis gegenüberstellt, macht deutlich, daß er schwerlich an eine wirkliche Gegenwart der passio unter dem Schleier des sakramentalen Symbols denkt sondern nur an eine Zuteilung der effectus passionis, die verbürgt ist in der Realgegenwart Christi. Hier scheint das Verhältnis von repraesentatio und effectus umgekehrt zu sein. Hatten wir oben den Eindruck, daß nach Eck die Gläubigen der Wirkungen des Kreuzesopfers bei der Messe teilhaftig werden, weil diese dessen repraesentatio ist, so ist hier die Zuteilung der effectus passionis der Grund dafür, daß die Messe die repraesentatio passionis ist. Wir können uns diesen Zwiespalt bei Eck damit erklären, daß er hier nicht selbständig eine Antwort formuliert, sondern fast wörtlich Thomas zitiert[324], während er oben selbst versuchte, eine Antwort auf die neuen Fragen zu geben. Weiter unten — im 3. Buch „De sacrificio missae" — macht Eck sich die Lehre des Thomas vollständig zu eigen; auf einen Einwand, den er im Anschluß an Thomas die Gegner machen läßt, sagt er: Thomas gebe einen doppelten Grund an, weshalb die Messe ein Opfer genannt werden könne.

[322a] „Attende non solum pingitur aut figuratur, sed etiam exercetur, agitur opus redemptionis nostrae" (Sa XVIIIv).

[323] „quia ipsa dies satis efficaciter repraesentat ipsam passionem" (Sa XIXr).

[324] S. th. III, q. 83, a. 2 ad 1.

Zunächst wegen der bloßen Repraesentierung des Kreuzopfers (als solche sei sie kein wahres Opfer sondern nur sein Andenken, wie ein gemalter Mensch kein Mensch sei); dann aber im Hinblick auf die Wirkungen des Herrenleidens, derer wir durch dieses Sakrament teilhaftig würden, deshalb sei sie ein wahres Opfer [325].

Hier ist es in der Darstellung Ecks schon zu einer scharfen Trennung gekommen zwischen der Messe als repraesentatio, aber im Sinne einer uneigentlichen und bloß bildlichen Darstellung, und der Messe als Opfer, insofern die effectus passionis gegenwärtig sind bzw. zugeteilt werden.

In den Homilien wird das noch deutlicher. Dort antwortet Eck auf den Einwand, das Gedächtnis einer Sache sei doch nicht die Sache selbst, das Gedächtnis in der Messe sei von den sonst vorkommenden, etwa in den Typen und Bildern des A. T. bei weitem verschieden. Im neuen Bund gebe es neben den geistigen Opfern, von denen Paulus in Röm 12,1 spreche, eine doppelte Art von Opfer. „Das erste ist die victima evangelica, das geschlachtete oder getötete evangelische Opfer. Das ist Christus der Herr selber, wie er sich hat aufgeopfert am Kreuz für die Sünde der ganzen Welt. Diese Opferung ist allein einmal geschehen. Denn Christus ist auferstanden von den Toten und stirbt nicht mehr. Und von dieser Opferung redet Sankt Paulus zu den Hebräern und sonst oft, daß Christus sich einmal geopfert habe" (Pr 4, 49r) [326]. „Das andere evangelische Opfer ist der Fronleichnam Christi und sein heiliges Blut. Nicht daß er sterben müsse wie vorher am Kreuze, sondern allein (in mysteriis) im Geheimnis des hochwürdigen Sakramentes des Altares. Also gleichwie er im AT ist aufgeopfert figürlich, am Kreuze wesentlich und sichtbarlich, also jetzt in der Kirche sakramentlich. Dies ist mehr als die Opferung der Synagoge und ist doch minder als die Opferung Christi. Wie die Griechen in ihrem Kanon es das sacrificium incruentum heißen, das nicht geschieht mit Blutvergießung. Diese tägliche Opferung der Kirche hat ihre Kraft von der Opferung Christi am Kreuze, wie das Gebet „Unde et memores" zeigt" (Pr 4,49v) [327]. Hier wird das Opfer der Messe gegenüber dem Kreuzesopfer als geringer bezeichnet, und es wird, was den Grad an Wirklichkeit angeht, zwischen die typischen Opfer des AT und das Kreuzesopfer gestellt. Damit ist aber das Meßopfer gefährlich vom Kreuzesopfer unterschieden und die an sich mögliche Formulierung „anderes Opfer" („alterum sacrificium" H 222) für die Messe, zum Unterschied

[325] S. th. III, q. 83, a. 1.
[326] Vgl. H 221 f.
[327] Vgl. H 222.

vom Kreuzesopfer, problematisch geworden. Das Meßopfer leitet vom Kreuze nur noch seine Kraft und Wirksamkeit her.

Nach einem Hinweis auf die Gebete des Kanons fährt Eck fort: „Was will die christliche Kirche mit diesen und anderen Worten deuten, als daß sie der hl. Dreifaltigkeit fürhebt den Fronleichnam und das Blut Christi und beides sakramentlich im Geheimnis Gott aufopfert und erinnert des Leidens und Sterbens Christi und seines Opfers am Kreuze. Denn wie unser lieber Herr Jesus will, daß wir dieses Sakrament brauchen zu seinem Gedächtnis, also hebt die Kirche und erneuert (repraesentative) das Sterben Christi Gott, damit Er uns Gnad verleihe und barmherzig sei. Darum spricht die Kirche in einem Gebet, so oft dies Gedächtnis dieser Hostie wird herrlich begangen, so wird das Werk unserer Erlösung geübet. Drum auch ist in der Messe nicht eine schlechte Anzeigung des Leidens Christi, sondern das Leiden Christi wird dermaßen der Dreifaltigkeit fürgestellt im Opfer der Messe, wie dann die Wirkung des Leidens und Sterbens einfließt und den Gliedern der christlichen Kirche zugute kommt" (Pr 4,49v) [328].

Wir müssen darauf achten, wie stark die Repraesentation des Leidens Christi hier schon in das Bewußtsein der Kirche verlegt ist. Die Kirche erinnert aus Anlaß der Opferung des Leibes und Blutes Christi an das Opfer am Kreuze. In dieses Tun gehen ein die effectus passionis, wodurch es seine Kraft bekommt und mehr wird als ein bloßes Hinweisen und Denken an das Kreuzesopfer. Allerdings könnte man aus der Tatsache, daß Eck nicht von der Opferung Christi sondern seines Leibes und Blutes spricht, schließen, er sei sich der Bedeutung der sakramentalen Trennung von Leib und Blut bewußt, womit eine objektive Beziehung zum Kreuzesopfer hergestellt wäre, die über die, die mit der bloßen Gegenwart Christi sowieso gegeben wäre, hinausginge. Aber man muß sofort hinzufügen, daß zum mindesten der ausdrückliche Hinweis darauf unterbleibt.

Ähnliche Betrachtungen über die Messe als Repraesentation führen Eck in den Homilien und in „De sacrificio missae" zu dem Ergebnis, daß dieses Sakrament vielerlei Gebrauch in der Kirche habe:

„Erstens ist's allein das Gedächtnis des Leidens Christi und kein Opfer, als wenn ein Laie zu Ostern oder ein Kranker dieses Sakrament empfängt. Zu dem anderen wird der Fronleichnam betrachtet allein als ein Opfer. Dies ist geschehen am Karfreitag am Kreuz, da er sich selber gegeben hat für uns ein Opfer und Hostie Gott zu einem Geruch der Süße. Zum dritten ist's allein eine Fürstellung des Leidens Christi ohne ein Opfer. Dies ge-

[328] Vgl. H 223.

schieht am Karfreitag, da keine Messe gehalten wird. Zu dem vierten so wird dies Sakrament gebraucht als ein Gedächtnis und eine Fürstellung des Leidens und Sterbens Christi und dazu als ein Opfer. Und dies geschieht im Amte der hl. Messe in der ganzen Christenheit" (Pr 4,49v)[329].

Unsere Betrachtungen ergeben zum mindesten, daß sich die verschiedenen Aussagen Ecks nicht ganz auf eine einheitliche Linie bringen lassen. Wollten wir eine solche doch bei ihm als gegeben ansehen, dann müßten wir sagen: Eck vertritt die Ansichten des Thomas von Aquin über diesen Punkt. Es war leicht, jeweils die Parallelstelle aus der Summa Theologica anzugeben, aber durch die Gleichsetzung der Ansicht Ecks über das Wesen des Meßopfers und der des hl. Thomas würde seine Ansicht und Art, die gestellten Fragen zu lösen, nicht erschöpfend charakterisiert sein. Denn auf der einen Seite hat er nicht die Geschlossenheit und Klarheit des Thomas, und auf der anderen Seite glaubte ich, Ansätze zu neuen Lösungen, wie sie durch die neue Fragestellung gefordert waren, bei ihm feststellen zu können. Vielleicht dürfen wir so sagen: Der Angriff der Reformatoren auf die Lehre vom Meßopfer unter Berufung auf die Einzigkeit des Kreuzesopfers bringt Eck dazu, die Frage nach dem Verhältnis von Kreuzesopfer und Meßopfer neu zu stellen. Hierbei zwingen sich ihm Formulierungen in die Feder, die beides in engste Verbindung bringen und die Richtung weisen zu einer tieferen Antwort. Er hat aber weder die theologische Kraft noch die religiöse Substanz, selbst die Fragen zu meistern. Ja, es bleibt zweifelhaft, ob ihm ihre Bedeutsamkeit überhaupt aufgegangen ist und er gesehen hat, daß hier die Aufgabe lag, die die Zeit den katholischen Theologen stellte.

Wenn wir die Darstellung in der Schrift „De Sacrificio missae" (1526) mit der in den Homilien (1534) vergleichen, dann ist in den letzteren kein Fortschritt zu spüren. Vielmehr: Wenn man in der ersten fruchtbare Ansätze feststellen kann, dann werden diese hier nicht weitergeführt. Im ganzen ist die Darstellung glatter, gekonnter und schematischer. Man merkt ihr noch weniger eine persönliche und lebendige Auseinandersetzung mit den von der Zeit aufgegebenen Problemen an.

§ 8 Der Hebräerbrief und die Einmaligkeit des Opfers.

Wie ist Eck auf Grund einer solchen in mancher Hinsicht unklaren und ungenügenden Darstellung mit den Angriffen der Protestanten auf das Meßopfer fertig geworden? Er behandelt

[329] Vgl. Sa XIXr. Hier heißt es aber „repraesentatio et oblatio simul", wonach die Repräsentatio selbst ein wirkliches Opfer wäre und nicht das Realmoment „dazu"-käme. S.o.S. 137 f.

sie ausführlich in „De sacrificio missae" in den 10 Kapiteln des dritten Buches, dazu in der 29. Homilie.

An erster Stelle berufen sich nach Eck Luther und die übrigen Reformatoren auf den Hebräerbrief[330]. In den früheren Jahren hätten sie ihn für weniger echt gehalten wegen der Ungewißheit, wer der Verfasser sei. Aber weil sie nun glaubten, im Häbräerbrief eine wirksame Waffe für den Kampf gegen die Katholiken gefunden zu haben, nähmen sie ihn ehrerbietig an, bekennten ihn als kanonisch und schrieben ihn mit aller Gewißheit dem hl. Paulus zu.

Den Einwand selbst formuliert Eck folgendermaßen: Christus ist nur einmal geopfert worden, und in einer Opferung seiner selbst hat er das gesamte Menschengeschlecht erlöst. Deshalb kann er nicht mehr täglich in der Messe geopfert werden. Einmal sei er bloß geopfert worden. Das gehe sehr deutlich aus den Worten des hl. Paulus in Hebr 10 hervor. Wenn ihnen aber einer sagt: Einer zwar nur ist Christus, aber derselbe wird oft geopfert; er selbst hat sich nur einmal geopfert, wir aber opfern ihn oft, dann schreien sie zurück, diese Antwort sei vom hl. Paulus in Hebr 7 ausdrücklich ausgeschlossen, wo er diesem unserem Priester, dem allein es eigen ist, daß er selbst Priester und Opfergabe ist, den Priestern des Moses entgegenstellt. Denn diese mußten mehr sein, weil der Tod es den Menschen unmöglich macht, fortwährend Priester zu sein. Jene opfern Vieh und fremdes Blut (Hebr 9), er aber, unser Priester, opfert sein eigen Fleisch und Blut. Jene müssen wegen der Kraftlosigkeit der Gaben ihr Opfern wiederholen (Hebr 10). Weil dem Vollkommenen nichts fehlen kann, ist sein Opfer so sehr davon entfernt, wiederholt werden zu können, daß man ihm keine größere Schmach antun kann. Deshalb sagt der hl. Paulus in Kapitel 7: Er hat nicht nötig, wie die Hohenpriester, zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen und darauf für die Sünden des Volkes. Denn er hat das ein für alle Mal getan, indem er sich selbst darbrachte. Und im Kapitel 9 sagt er: Durch sein eigenes Blut ist er ein für alle Mal in das Heiligtum eingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden. Ebenso dort: Nun aber, in der Endzeit, ist er einmal erschienen, um durch das Opfer seiner selbst die Sünden zu tilgen. Und in Kapitel 10: Kraft dieses Opfers sind wir geheiligt auf einmal durch das Opfer des Leibes Jesu Christi . . . Wenn wir nämlich mit Willen sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, so bleibt kein Opfer mehr für die Sünden. Hiermit glauben sie, schließt Eck, den Sieg davongetragen zu haben, daß nämlich die Messe kein Opfer sei und Christus nicht in der Messe

[330] Luther, soweit ich sehe, zum erstenmal in der Schrift „De abroganda missa privata (1521) W. A. 8,415; 421; s. o. S. 55.

geopfert werde, weil er nur einmal geopfert worden sei. In dieser Beweisführung ist Zwingli sich seiner Sache absolut sicher, frohlockt Urbanus Rhieger und gebärdet sich Pellikan wie toll (insanit)“ (Sa XLIIr).

Eck antwortet — unter Wiederholug schon oben vorgetragener Gedanken — folgendermaßen darauf: Die Lutheraner zerreißen die Worte des hl. Paulus und werden durch die Unkenntnis des Mehrdeutigen in diesen blödsinnigen Irrtum getrieben. Denn es gibt eine doppelte Opferung Christi. Davon ist die eine körperlich und wirklich. Mit dieser hat Christus sich in eigener Person sterbend dem Vater dargebracht zur Erlösung des Menschengeschlechtes, indem er als friedenstiftende Opfergabe alles im Himmel und auf der Erde durch sein Blut befriedete. Die andere Opferung Christi ist die sakramentale im Mysterium. In dieser wird Christus Gott dem Vater geopfert von seiner Braut, der Kirche, nicht in der Bitterkeit seines Todes am Kreuze, auch nicht bloß durch ergebene und dauernde Betrachtung sondern durch feierliche Vergegenwärtigung desselben wahren Leibes und Blutes Christi unter dem Schleier des verehrungswürdigen Sakramentes der Eucharistie. Rund gesagt könne man die erste Darbringung die des Schlachtopfers, die zweite die des Opfers nennen [330a].

„Wir sagen also“, so fährt Eck fort, „wahrhaft (vere) wurde Christus bloß einmal geopfert als Schlachtopfer auf dem Altar des Kreuzes, und seitdem kann er von niemand mehr so geopfert werden, weil Christus einmal von den Toten auferstanden nicht mehr stirbt . . . . (Röm 6, 9; Hebr 9, 28; 10, 14; Is 53, 10). Dem steht aber nicht entgegen, daß er als reines Opfer täglich Gott unter dem Sakramente von der ganzen Kirche dargebracht wird . . . . Realiter opferte er sich also einmal, er, der täglich von uns unter den Gestalten von Brot und Wein im Mysterium dargebracht wird“ (Sa XLIIv). Nun bringt Eck das schon oben zitierte Wort des Eusebius von Emesa, allerdings mit kleinen Textänderungen. Er übernimmt es jetzt nicht von Gratian sondern aus einer Schrift des Emser [331]. Dann fährt er fort: „Denn so

[330a] „Ad haec obiecta catholici respondemus, Lutheranos verba Pauli lacerare, et per ignorantiam aequivoci in hunc insanum errorem impelli; nam gemina est oblatio Christi: Una est corporea et realis, qua Christus in persona propria moriendo se obtulit deo patri in redemptionem generis humani ubi .... Alia est oblatio Christi sacramentalis in mysterio qua Christus offertur a sua sponsa Ecclesia deo patri, non per acerbitatem mortis sicut in cruce nec solum per devotam et iugem meditationem, sed et per repraesentationem solemnem eiusdem veri corporis Christi et veri sanguinis eius sub velo venerabilis sacramenti eucharistiae. Rotunde primam oblationem possemus dicere oblationem victimae, secundam vero sacrificii“ (Sa XLIIr. v).

[331] S.o.S. 112.

es auch in kurzer Zeit vollzogen, seine Wirkung aber bleibt in Ewigkeit. Es täuschen sich also die Gegner, wenn sie Paulus, der über das Opfer des am Kreuze Sterbenden spricht, verdrehen gegen das mystische Opfer der Messe. Das erste geschah am sichtbaren, sterblichen und leidensfähigen Leib, das zweite am unsichtbaren, leidensunfähigen und unsterblichen Leib“ (Sa XLIIv).

Eine Deutung dieser Stellungnahme Ecks zum Hebräerbrief ist recht schwierig. Was versteht er schon gleich am Anfang unter der Unwissenheit des Mehrdeutigen (ignorantia aequivoci)? [332]. Aber nehmen wir erst die Stelle als Ganzes, um nicht von einer Formulierung unsere Deutung abhängig zu machen. Wie argumentiert Eck? Er hätte auf den Angriff entgegnen können, Kreuzesopfer und Meßopfer seien dasselbe Opfer. Christus habe sich ein für allemal am Kreuze geopfert, und dieses alleinige Opfer werde in der hl. Messe gegenwärtiggesetzt (— ob er dabei eine Gegenwart der passio selbst oder nur der effectus passionis angenommen hätte, wäre für den Ansatz der Argumentation nicht bedeutungsvoll gewesen —); so widerspreche der Opfercharakter der Messe nicht dem Hebräerbrief, weil die Messe ja kein neues Opfer neben dem Kreuzesopfer sei und auch keine neue blutige Schlachtung bedeute.

Eck argumentiert aber so: Im Hebräerbrief spricht Paulus nur vom Kreuzesopfer, auf die Messe lassen sich diese Stellen garnicht anwenden. Das Meßopfer ist in dem „ein für allemal“ weder mitgemeint noch ausgeschlossen. Im Hebräerbrief ist nur gesagt, daß Christus sich einmal blutig geopfert habe, nicht daß er sich überhaupt nur einmal geopfert habe bezw. er nur einmal geopfert würde. Es ist für Eck eine Verdrehung, wenn man die Stellen, in denen Paulus über die blutige Schlachtung am Kreuze spricht, auf das unblutige Opfer der Messe anwendet. Das einmalige, blutige Opfer schließt das immer wiederholte, unblutige Opfer, das als „alia oblatio“, als „ander Opfer“ (Pr 4. 49v) oder „alterum sacrificium“ (H 222) vom Kreuze zu unterscheiden ist, nicht aus. Auf den Einwand seiner Gegner, Paulus stellte den vielen, immer wiederholten Opfern des AT aber doch das eine Opfer schlechthin, neben dem es fürderhin kein anderes Opfer mehr geben solle, gegenüber, auf diesen sicher schwerwiegenden und ernst zu nehmenden Einwand gegen das Meßopfer geht Eck überhaupt nicht ein. Hätte er das versucht, dann wäre die Haltlosigkeit seiner Beweisführung deutlich geworden.

Daß unsere Darstellung der Auffassung Ecks zutreffend ist, zeigen schon die beiden Einwände, die er im folgenden zurückweisen muß: Die Gegner halten ihm vor, nichts werde Gott ge-

[332] S.u.S. 233.

opfert, das nicht vorher geschlachtet würde, also bedeute, Christus opfern, ihn neu kreuzigen. Eck antwortet darauf, nicht alles opfern bedeute sterben. Das bewiesen die Speiseopfer des Alten Testamentes. Das Wesentliche am Opfer sei die Hingabe des Willens, und so brauche nicht jedes Opfer den Tod einzuschließen. Auch Christi Opfer am Kreuze sei nur durch Mitfolge ein Sterben gewesen [333].

Wir müssen auch hier wieder genau auf den Gang der Argumentation achten. Es kommt Eck nicht darauf an zu sagen, das Wesentliche am Kreuzesopfer ist die Hingabe an den Vater, die blutige Schlachtung ist die Weise wie sich diese Hingabe äußert und darstellt. Es kann also eine Repraesentation dieses Opfers geben, die von den Umständen absieht und sich nur auf das Wesentliche richtet [334]. Eck argumentiert vielmehr so: Wenn ich neben dem Kreuzesopfer noch ein anderes Opfer annehme, dann braucht das nicht zu heißen, daß Christus nochmal stirbt, was ja durch die hl. Schrift ausgeschlossen ist. Denn das Sterben gehört nicht wesentlich zum Opfer und ist selbst beim Opfer am Kreuze nur akzidentell gewesen. Weil also nicht jedes Geopfert-werden Sterben bedeutet, deshalb kreuzigen auch diejenigen Christus nicht neu, die ihn in der Messe opfern [335].

Auch mit dieser Verlagerung des Wesens des Opfers vom äußeren Tun bezw. Erleiden in die Hingabe des Willens schafft Eck sich eigentlich die Möglichkeit zu einer echten Lösung der hier behandelten Frage. Er könnte nämlich damit zeigen, wie das Opfer am Kreuze gegenwärtig werden kann ohne Wiederholung des vergangenen blutigen geschichtlichen Verlaufs. Aber so sieht Eck das Problem nicht. Er geht von vornherein von einer zweifachen Opferung Christi aus, nimmt auch einen zweifachen Opferakt an, während die Beziehung zum Kreuzesopfer für ihn, wie wir noch sehen werden, in der Identität der Opfergabe liegt. So bemüht er sich hier zu zeigen, wie man neben dem Kreuzesopfer ein anderes Opfer annehmen kann, damit auch einen anderen Opferakt, ohne daß Christus erneut sterben muß. Das liegt aber ganz in der Linie der von uns oben vorgetragenen Auseinandersetzung Ecks mit dem Hebräerbrief.

Bei dem zweiten Einwand handelt es sich um folgendes: Eck

[333] „cum oblatio semper promptam voluntatem secum afferat et includat . . . Quod si Christum offerri in cruce ut victimam sit mori, condonemus ei hanc improprietatem loquendi et amice interpretemur, quod hoc offerri sit mori per concomitantiam . . .“ (Sa XLIIIr).

[334] Daß man an sich diese Auffassung in den Text hineinlesen könnte, zeigt nur wieder, wie nahe Eck der Annahme einer wirklichen Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers stand oder besser, wie sehr die Zeit damals diese Lösung nahelegte bzw. forderte.

[335] „Loquimur ergo ei . . . nec omne offerri Christi est mori quare in missa eum offerentes non rursus eum crucifigunt“ (Sa XLIIIv).

hatte behauptet, im Hebräerbrief sei nur die Rede vom blutigen Opfer am Kreuze. Das alterum sacrificium der Messe sei damit garnicht berührt. Darauf machen die Protestanten verständlicherweise sofort den Einwand: Es sei doch auffallend, daß Paulus, der so ausführlich vom Opfer am Kreuze spreche, nicht auch das sakramentale Opfer erwähne. Eck sagt dazu, Paulus habe alle Sorgen darauf verwandt, die Fundamente zu legen und die Prinzipien des Glaubens zu erörtern. Deshalb habe er mit aller Anstrengung bei den Juden auf den Glauben hingewirkt, Jesus sei der im Gesetze versprochene Messias, Gottessohn und der Erlöser der Welt, der das Gesetz, das Priestertum und die Opfer außer Kraft gesetzt habe. Zum Beweis dafür habe er die Erneuerung des Bundes an Hand von Jeremias, die des Priestertums an Hand der Psalmen und die des Opfers an Hand der Schriften des Gesetzes und Davids zeigen müssen. Weil er den Glauben an das mystische Opfer den Juden nicht leicht hätte beibringen können, habe er mit den Grundlagen des Glaubensgebäudes begonnen. Das mystische Opfer hätte ja keine Kraft, wie auch manches andere in der Kirche, wenn es nicht seine Wirkung und Kraft von dem Opfer am Kreuze bekäme [336].

Von hier aus wenden wir uns zum Ausgangspunkt zurück und fragen: Was meint Eck, wenn er sagt, die Protestanten kämen nur per ignorantiam aequivoci dazu, den Hebräerbrief gegen das Meßopfer anzuführen? Es bleibt nichts anderes übrig, als die Ausdruchsweise wörtlich zu verstehen [337]. Dann heißt das aber: Die Protestanten wissen nicht, daß man mit einem Wort manchmal zwei verschiedene Dinge bezeichnet. Und im vorliegenden Fall bezeichnet das Wort Opfer zweimal etwas ganz anderes und verschiedenes, einmal das Opfer Christi am Kreuze und dann das Opfer der Messe.

Eine erschreckende Konsequenz, und Eck würde sich wahrscheinlich nicht darauf festlegen lassen. Sie ist aber in seiner Darstellung der katholischen Lehre — und um die Darstellung geht es uns hier zunächst — mehr oder weniger ausdrücklich enthalten, und sie liegt seiner ganzen Beweisführung zu Grunde. Die Protestanten konnten Eck so verstehen; sie haben ihn auch tatsächlich so verstanden. So glaubt Urbanus Rhegius in seiner Gegenschrift zu „De sacrificio missae“ nun erst recht berechtigt zu sein, den Hebräerbrief anzuführen [338]. Wir müssen uns klar

[336] „Nam oblatio mystica nullius esset momenti, sicut nec alia quae sunt in ecclesia dei, nisi efficaciam et virtutem haberet ab oblatione victimae in cruce: ideo non mirum, quo eius praecipue meminerit“ Sa XLIIIv.

[337] Zu ihrem Verständnis s.u.S. 233.

[338] Er schreibt dort u. a.: At ne in novis haereticis ipsam etiam Synteresim extinctam putes, persuasissimum habes, animos nostros inhor-

machen, was das für die Auseinandersetzung bedeutet. Wegen seiner ungenügenden Argumentation fanden die Protestanten bei Eck auf einen gewichtigen Einwand keine befriedigende Antwort. Das wiegt umso schwerer, weil wir nicht, wie Eck, sagen können, Luther und die übrigen Reformatoren hätten den Hebräerbrief nur deshalb angeführt, um der Lehre der Kirche eins auszuwischen. Denn es ging ihnen hier zweifellos um ein wirkliches Anliegen und eine echte Schwierigkeit. Schon der Luther der Hebräerbrief-Vorlesung (1517/18), also der (wenn auch nicht vorreformatorische so doch) vorpolemische Luther kommt vom Hebräerbrief aus dazu, das Opfer der Messe abzulehnen bzw. so zu verdünnen, daß es einer Ablehnung gleichkommt. Schon damals hatte Luther folgende Ansichten im Anschluß an Hebr 10 vertreten: „Die andere Frage ist die: Wieso hat heute noch unser Opfer nicht aufgehört, da wir doch durch Taufe und Bußgnade vollkommen und gerecht sind? Denn täglich wird Christus für uns geopfert. Darauf antwortet Chrysostomus[339]: „Freilich opfern wir, aber zum Gedächtnis seines Todes; und dieser ist das eine Opfer, einmal dargebracht". Das verstehe ich, fährt Luther fort, so: Christus ist nur einmal geopfert. Was aber von uns täglich geopfert wird, ist nicht so sehr ein Opfer als ein Gedächtnis seines Opfers, wie er gesagt hat: „Solches tut zu meinem Gedächtnis." Denn nicht so oft leidet Christus, so oft man an sein Leiden denkt. Solch Gedächtnis aber zu wiederholen, ist weit notwendiger als vor Zeiten, da geboten ward, das Ge-

rescere, quoties audimus praedicare quosdam et simplicem plebeculam credere, denuo a sacerdotibus quotidie filium Dei offerri Deo patri in Missis pro peccatis vivorum et defunctorum. Quis stupor hic non sentiret blasphemiam sanctissimo in cruce semel peracto sacrificio. Christus enim scriptura teste unicus est salvator, qui salvum facit populum suum a peccatis suis idque per mortem. Solus ipse summus noster Sacerdos est, quem scriptura proponit, qui una oblatione omnium peccata exhausit et in sempiternum consummavit sanctificatos, dum semel intravit in sancta per proprium sanguinem aeterna redemptione inventa, ut nulla nobis alia hostia pro peccatis opus sit. Haec una satis est, fidamus hac una et salvabimur". Opera XXIIII. „Quare aequivocationes scripturis ad hunc modum obtrudere, est ex certis incertas facere et omnem conscientiis consolationem adimere. Nam ubi semel persuaseris, cum verba scripturae aperta et simplicia videmus, subesse aequivocationes, sed univoca et simplex sit oportet doctrina, quae conscientiis ad fidem et securitatem data est. Porro distinctionem tuam de oblatione Christi corporali et sacramentali audio atque intelligo, sed peto verba scripturae . . . Imo maxime obstat unica oblatio in cruce quo minus alia pro peccatis admittatur, iuxta tuum dogma, et ita obstat, ut aliam cognoscere sana conscientia non possimus. Aliam voco, quia et tu aliam vocas in distinctione tua, et certe non potest dici eadem, etsi res oblata sit eadem, cum prima oblatio cruenta mortem habuerit inseparabiliter coniunctum secunda non habeat" Opera XXXIv.

339 PG 63, 131; s. o. S. 110 f.

dächtnis an das Pascha des Herrn und an den Auszug aus Ägypten zu wiederholen. Überdies ist dieses Opfer des NT in Hinsicht auf das Haupt der Kirche (welches ist Christus) vollendet und hat völlig aufgehört, das geistige (spiritualis) Opfer seines Leibes (welcher die Kirche ist) hingegen wird geopfert von Tag zu Tag[340], so er ohne Unterlaß stirbt mit Christus und das mystische Pascha feiert, ich meine: das Ertöten der bösen Lüste und den Hinübergang[341] aus dieser Welt zu der künftigen Herrlichkeit. Gar fein berührt der Apostel auch den Unterschied von beiderlei Opfer (des AT und NT), wenn er sagt, daß in dem Opfer des Gesetzes geschah das Gedächtnis der Sünden (Hebr 10, 3). In unserem Opfer dagegen geschah und geschieht das Gedächtnis der Vergebung der Sünden durch das Wort: Vater vergib ihnen (Lk 23, 34) und: Es ist vollbracht (Jo 19, 30), ebenso: Welches für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden (Mt 26, 28; Lk 22, 20). Also dort bleibt und wächst, hier vergeht und schwindet das Gewissen der Sünden"[342].

Danach ist es nicht so, daß man zuerst das Meßopfer ablehnte und dann im Hebräerbrief ein willkommenes Argument fand, das man gegen die Messe anführen konnte, sondern weil die Theologie der Zeit, die der Reformatoren einbegriffen, vielfach nicht mehr in der Lage war, die Lehre vom Meßopfer als einem proprium sacrificium mit dem Hebräerbrief, d. h. mit der Einzigkeit des Opfers des Neuen Bundes und dem vollausreichenden satisfaktorischen Wert des einen Opfers Jesu Christi zu vereinbaren, kommen Luther und die Protestanten dazu, das Meßopfer als die Erfindung des Antichrist abzulehnen. Wenn wir einen Grund für diese Schwäche der damaligen Theologie angeben wollen, dann ist wohl auf die überwiegend nominalistische Denkweise der Zeit hinzuweisen, in der man Worten wie spiritualis, memoria, repraesentatio usw. jeden oder jeden genügenden Wirklichkeitsgehalt nahm und sie zu Bezeichnungen für bloße Bewußtseinsvorgänge oder -inhalte machte. Wenn man aber in dieser Denkhaltung an die Kirchenväter, besonders die griechischen, herantrat, dann mußte man sie notwendig mißverstehen. Ein Beispiel dafür ist die Deutung des Chrysostomus-Zitates durch Luther.

Aber auch sonst beweisen die Schriften Luthers, wie sehr er z. B. „Gedächtnis" nur noch bewußtseinsmäßig faßt. Es liegt ihm

340 Vgl. WA 6, 368.

341 Vgl. WA 1, 526; WA 2, 535.

342 „Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift. Hrsg. E. Hirsch u. H. Rückert (Berlin u. Leipzig 1929) S. 242 ff. Übersetzung nach: „Luthers Hebräerbrief-Vorlesung von 1527/18". Deutsche Übersetzung von E. Vogelsang, (Berlin u. Leipzig 1930) S. 149 f.

fern„ daß dieses Gedächtnis, wie auch die Verkündigung des Todes des Herrn, von der Paulus in 1 Kor 11, 26 spricht, vor allem ein Tun und nicht zuerst ein Darüber-sprechen ist. Ein Blick in die Schriften Luthers über das Abendmahl wird uns das bestätigen. Ich möchte hier nur einen weniger bekannten Text anführen. In einem Brief an den Kurfürsten Johann von Sachsen vom 26. 8. 1530 schreibt Luther gegen den katholischen Vermittlungsvorschlag u. a. über den Kanon: Es hülfe nichts, wenn man das Wort „sacrificium" daraus entferne, denn der Kanon an sich gebe die Messe schon als ein Opfer aus. So werde dort darum gebetet, Gott möge durch eines Engels Hand das Opfer vor sein Angesicht tragen lassen. Das könne nicht dahin gedeutet werden, daß hier ein Gedächtnis des Leidens Christi geschähe, denn dieses müßte durch die Predigt geschehen [343]. Für Luther ist demnach das Gedächtnis des Leidens Christi nur denkbar in der Form der Predigt. Ein Gedächtnis, das sich primär im Handeln vollzieht, gibt es für ihn nicht, geschweige denn ein Gedächtns unter einem Tun mit gegenwärtigsetzender Kraft, daß nämlich der Gegenstand des „Gedenkens" selbst gegenwärtig würde. Ein solcher Realismus war für die damalige Geisteshaltung durchweg nicht mehr vollziehbar.

Wie unsere bisherigen Darlegungen schon gezeigt haben, steht nun Eck, was die nominalistische Denkhaltung angeht, in demselben geistigen Raum wie die Reformatoren. Dementsprechend liegt seine Verteidigung auf derselben Ebene wie der reformatorische Angriff. So bedeutet auch für ihn das Gebet im „Geiste und in der Wahrheit" (Jo 4, 24) nicht zunächst das Gebet im hl. Geist sondern ein geistiges Beten, das von aller Äußerung in Geste und Gebärde absieht; sacrificcia spiritualia sind auch für ihn nicht geistliche Opfer sondern lediglich geistige, die im Gegensatz zu den „äußeren Opfern" stehen. Wenn schließlich die Reformatoren sagen, die Messe sei die memoria oder repraesentatio des Kreuzesopfers, aber nicht selbst ein Opfer, weil das Andenken an eine Sache nicht die Sache selbst sei, dann versucht Eck zwar zuerst zu zeigen, wie diese Memoria kein bloßes Sicherinnern und die Repraesentatio nicht eine rein bildliche Darstellung ist, sondern wie die Wirklichkeit selbst in sie eingeht, aber zuletzt kommt es doch darauf hinaus, daß er den Inhalt des Wortes memoria in ähnlicher Weise verflüchtigt wie sie. Und dann argumentiert er folgendermaßen: Ja die Messe ist memoria und als solche kein Opfer, aber hinzu kommt noch die Darbietung des real gegenwärtigen Christus, und deshalb ist sie ein wahres Opfer [344].

[343] „Auch so hilfts nichts, daß man das Wort „sacrificium" im Canon liesse. Denn der Canon ohn das sogar klerlich die Messe für ein recht Opfer ausspricht, daß kein Mensch anders deuten noch verstehen kann, denn das die Mess ein Opfer sei. Denn unter andern Worten stehet drinnen, daß Gott wölle solch Opfer des Sakraments durch seines Engels Hand lassen hinaufbringen für seinen gottlichen Altar. Welches ja nicht dahin kann gedeutet werden, dass ein Gedechtnis sei des Leiden Christi; denn dasselbig muss durch die Predigt geschehn. Und kurzumb: der Canon bittet, dass Gott wollt solchs Opfer ihm lassen gefallen, und ist doch seines lieben Sohns Leib und Blut, als mußte ein Mensch Christum gegen Gott verbitten, das ist lesterlich und schendlich, und ist der Canon nicht zu leiden". (WA Briefe Bd 5, 594).

So befindet sich Eck angesichts des Hebräerbriefes in demselben Dilemma wie die Reformatoren. Auch er findet die Synthese nicht, entscheidet aber die Alternative zur anderen Seite. Er hält am Opfercharakter der Messe fest, kann dafür aber in seiner Darstellung den Ansprüchen des Hebräerbriefes nicht genügen.

Was Eck sonst über die Einheit des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer ausführt, fügt sich seiner Deutung des Hebräerbriefes, wie sie hier vorgelegt wurde, gut ein.

Die Einheit des Opfers ist ihm gewährleistet in der Identität der Opfergabe. Immer wieder betont Eck, daß beim Kreuzesopfer und Meßopfer es sich um dieselbe Opfergabe handelt. „Unica ac perfecta hostia" (Sa XLIIv); „idem Christus offertur in missa" (Sa LXIr); „Eadem hostia, quae offertur in missa et in cruce" (Sa LVIIv); „Una enim est hostia omnium missarum" (Sa LXIv); „ipsam offerimus et nunc, quae tunc oblata..." (Ench 117r); „in aliis missis idem corpus solum offeratur in mysteriis" (Sa LIVr). Derselbe Christus wird geopfert am Kreuze und in der Messe. Dagegen sind Opferakt und Opferpriester in der Messe andere.

Diese Identität der Opfergabe genügt aber nicht, um die Einheit und Dieselbigkeit des Opfers des Neuen Bundes sicherzustellen. Ich verweise nur darauf, daß ja auch nach Ecks Ansicht, die Hingabe des Willens das Wesentliche am Opfer ist. (Sa XLIIIr). Ist also dieser Opferwille, und damit der innere Opferakt, ein anderer, dann müßte es sich überhaupt um ein anderes Opfer handeln.

Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi (d.h. der Opfergabe am Kreuze) ist auch für Luther eine Selbstverständlichkeit. Er sieht sogar deren Beziehung zum Kreuzesopfer. Denn er kennt die Bedeutung der Trennung der beiden Gestalten als

[344] „Primo cum assumit, missa est memoria oblationis, ergo non est oblatio. Dicimus, licet missa sit memoria, non tamen est tantum memoria, sed etiam veritas. Ideo illatio non valet. Porro missa est memoria quoad modum offerendi et sic certe non est illa oblatio, sed eius memoria" Sa LVIIv. „So wird dies Sakrament gebraucht als ein Gedächtnis und eine Fürstellung des Leidens und Sterbens Christi und dazu als ein Opfer" Pr 4, 49v.

Hindeutung auf den Tod am Kreuz [345]. Er streitet aber ab, daß diese Gegenwart ein Opfer bedeutet, bezw. daß der gegenwärtige Christus geopfert werden kann, ohne die Einmaligkeit und Einzigkeit des Kreuzesopfers anzutasten, d. h. ohne daß ein neues Opfer zustande kommt.

Für die Überwindung des reformatorischen Einwandes gegen das Meßopfer war es von großer Wichtigkeit zu zeigen, daß nicht nur die Opfergabe sondern auch der Opferpriester bei Meß- und Kreuzesopfer dieselben sind, Christus also auch in der Messe der eigentliche Opferer ist, hier nicht nur sein Fleisch und Blut geopfert wird, sondern er sich auch selbst hinopfert.

Das hätte aber wieder eine neue Schwierigkeit für die Auseinandersetzung mit den Protestanten gegeben, die Eck auch, wenigstens unbewußt, vor dieser Lehre zurückschrecken ließ [346], obwohl sie ihm durch viele Vätertexte nahegelegt wurde. Denn die Protestanten betonten ja sehr stark die Stelle des Hebräerbriefes, wo gesagt wird, daß Christus sich nur einmal geopfert hat. Wie kann er dann auch in der Messe Opferpriester sein? Das ist nur möglich, wenn in der Messe nicht nur die Opfergabe und der Opferpriester sondern auch der Opferakt identisch sind, Christi einmalige Opfertat am Kreuze also in der Messe irgendwie Gegenwart wird. Hier erweist sich erneut die Wichtigkeit der Formulierung repraesentatio passionis und der Frage, wie ihr Inhalt näher zu umschreiben ist.

Mit diesen Erörterungen habe ich schon vorgegriffen. Sie mögen uns die Gesichtspunkte angeben, unter denen das Folgende zu betrachten ist. Wir waren davon ausgegangen, daß Eck stark die Identität der Opfergabe betont. Wohl spricht er auch einmal davon, daß das ‚Opfer' am Kreuze und in der Messe ein und dasselbe ist: „Der Priester bringt nämlich kein anderes Opfer dar wie Christus sondern eben dasselbe, allerdings nicht auf dieselbe Weise" [347]. Wenn wir aber genauer hinsehen, stellen wir fest, daß hier unter sacrificium nicht das Opfergeschehen als ganzes gemeint ist, sondern wieder nur die Opfergabe, die ja nach dem Sprachgebrauch als Opfer schlechthin bezeichnet wird.

Kreuzesopfer und Messe sind also ein Opfer, weil dieselbe Opfergabe dargebracht wird. Aber die Weise des Opfers ist verschieden. Die verschiedene Weise des Opferns hat dann wieder zur Folge, daß auch der Wert der beiden Opfer sich um ein Unendliches unterscheidet [348].

345 WA 2, 749 (1519)

346 S.u.S. 157.

347 „non enim alium sed illud idem sacrificium offert sacerdos in missa quod Christus, licet non eodem modo" Sa LXr.

348 „licet modus offerendi per recordationem et repraesentationem longe differat a prima reali oblatione" Ench 117r.

Was versteht Eck unter modus offerendi? Wir haben uns bisher bemüht, Eck von seinen Schriften aus zu verstehen und nicht irgendwelche Anschauungen vor oder nach ihm an ihn heranzutragen. So wollen wir auch hier nicht auf Grund einer ähnlichen Formulierung ohne weiteres die Lehre des Tridentinums bezw. unsere Deutung dieser Lehre schon als gegeben annehmen.

Ist also Eck der Meinung, daß Meßopfer und Kreuzesopfer der Substanz nach ein und dasselbe Opfer sind und es im ersteren nur eine andere Zuständlichkeit erhält? Die Art, wie Eck sonst das Wort modus gebraucht, legt diese Deutung nahe. Wo er über die Geschichte der Messe spricht, sagt er einmal: „Ex dicta iam in summa colligimus: Rem Missae nos habere in Ecclesia a Christo, modum autem celebrandi et nomen celebrationis ab apostolis: licet modus ille auctior factus sit semper in primitiva Ecclesia tempore martyrum usque ad Gelasium Papam" (Sa XXVIIr). Hier ist also deutlich unterschieden zwischen der Sache selbst, die auf Christus zurückgeht und ihrer äußeren Gestalt, dem modus. Soll der Gebrauch des Wortes modus derselbe sein, wenn Eck von modus offerendi spricht, dann muß aber nicht nur die Materie des Opfers, die Opfergabe, sondern auch die Form, nämlich der Opferakt, identisch sein. Es wäre dann beide Male dieselbe innere Opfertat des Hohenpriesters Jesus Christus, nämlich die Hingabe seiner selbst an den Vater gegeben, und nur die äußere Opferhandlung, die Weise der Darstellung dieser Opfertat verschieden [349]. Am Kreuze handelt es sich danach um unmittelbare, in der Messe um mittelbare Gegenwart, nämlich um Gegenwart sub mysterio oder sub sacramento, um repraesentatio.

Ist nun bei Eck in diesem Sinn der modus offerendi nur die äußere Opferhandlung, oder ist er die Operhandlung überhaupt?

Hören wir zunächst folgende bedeutsame Stelle:

„Licet eadem hostia quae offertur in missa et in cruce, sed non idem modus offerendi: Quare alia ratione est veritas, alia ratione est memoria: Veritas est in hostia, in sacrificio: sed modus offerendi memoria est et repraesentatio, quibus sic praemissis diluamus obiecta. Primo cum assumit, ‚missa est memoria oblationis, ergo non est oblatio', dicimus,: licet missa sit memoria, non tamen est tantum memoria, sed etiam veritas: Ideo illatio non valet. Porro missa est memoria quoad modum offerendi et sic certe non est illa oblatio, sed eius memoria, quam quasi infinitum differunt in acceptatione divina modus offerendi in cruce et modus offerendi in missae." (Sa LVIIv).

Um festzustellen, was Eck meint, müssen wir wieder von dem

349 Vgl. Diekamp, Kath. Dogmatik Bd III 7/8 (Münster 1937) 193 f.

Zusammenhang ausgehen, in dem die Stelle im 8. Kapitel des 3. Buches steht. Hier widerlegt Eck den Einwand, daß die Messe nur die memoria passionis und deshalb kein Opfer sei, weil ja das Andenken an eine Sache nicht die Sache selbst ist. Wie wir schon sahen, ist auch für Eck wie für seine Gegner der Inhalt der memoria etwas Subjektives, eine Gegebenheit des Bewußtseins und nichts wirklich Bestehendes. So läßt er den Einwand gelten: sofern die Messe memoria passionis ist, ist sie kein Opfer. Aber sie ist nicht nur memoria sondern „darüber hinaus feierliche Gegenwärtigsetzung und eine neue Opferung der am Kreuze dargebrachten O p f e r g a b e“[350].

Nun folgt die oben zitierte Stelle, die ich hier verdeutsche: „Zwar wird dieselbe Opfergabe (wir müssen beachten O p f e r g a b e) in der Messe und am Kreuze geopfert, aber die Weise des Opferns ist verschieden. Deshalb handelt es sich unter einer Rücksicht um Wirklichkeit, unter der anderen um ein Andenken. Die Wirklichkeit liegt in der Opfergabe, im Opfer; aber die Weisen des Opferns sind memoria und repraesentatio.“ Hier werden memoria und repraesentatio synonym gebraucht. So wird mit der memoria auch die repraesentatio in die Sphäre des Unwirklichen gewiesen, ganz im Widerspruch zu der Gegenüberstellung im Satze vorher.

Nun ergibt sich für Eck folgende Lösung der Einwände: „Zu der Behauptung, die Messe sei das Andenken der Opferung, also nicht selbst Opfer, sagen wir, die Messe sei zwar Andenken, aber nicht nur Andenken sondern auch Wirklichkeit (veritas). Damit ist der Einwand hinfällig. Allerdings ist die Messe Andenken, was die Weise des Opferns angeht, und so ist sie gewiß nicht jenes Opfer (sc. am Kreuze) sondern sein Andenken, weshalb in der Annahme durch Gott die Weise des Opferns am Kreuz und die des Opferns in der Messe gleichsam unendlich voneinander verschieden sind.“

Wir müssen achten auf die Gegenüberstellung von veritas und memoria. Wenn er von memoria spricht, handelt es sich also nicht um veritas. Hier ist damit gesagt: Christus, die Opfergabe am Kreuze, ist in der Messe wahrhaft und wirklich zugegen. Von daher ist die Messe ein Opfer und nicht nur das Andenken an ein Opfer. Die Weise, wie diese Opfergabe dargebracht wird, ist die memoria. Durch das Gedächtnis wird aber eine Handlung nach Eck nur im Bewußtsein vergegenwärtigt und nicht wirklich gegenwärtiggesetzt. Das bedeutet für die Messe: die Kirche, bezw. der Priester in persona ecclesiae, bringt Gott die Opfergabe des Kreuzes dar und weist dabei in den Gebeten und Gesten auf die Opferhingabe Christi am Kreuze hin, d. h. sie gedenkt seines Leidens und Sterbens. So besteht für Eck die Opferhandlung in einem Tun der Kirche, die Opferhingabe Christi wird nur im Bewußtsein der Kirche gegenwärtig. Wenn wir jetzt noch bedenken, daß eine seinshafte Verbindung der Kirche mit Christus, auf Grund derer das Tun der Kirche Handlung Christi würde, überhaupt von Eck nicht gesehen wird[351], dann ergibt sich Ecks weitere Folgerung, daß die Messe in ihrem Wert sich unendlich vom Kreuzesopfer unterscheidet, ganz von selbst. Denn das Tun Christi ist sicher unendlich mehr wert als das Tun der Kirche. Wohl hat auch ihr Opfer eine große Kraft, schon wegen der Würde der Opfergabe und weil sie durch das Gedächtnis sich in das Opfer Christi moralisch einschließt und in dieses ihr Tun die effectus passionis einfließen. Aber hinter dem Opfer Christi bleibt es bei weitem zurück. Aus der ganzen Art der Argumentation geht damit deutlich hervor: Es handelt sich für Eck nicht bloß um eine andere Weise der Darstellung desselben Geschehens sondern um ein ganz neues Geschehen also um ein neues Opfer.

Die oben[352] angeführte Unterscheidung von innerer Opfertat und äußerer Opferhandlung ist demnach auf Eck nicht anwendbar. Er macht diese Unterscheidung nicht. Was wir mit innerer Opfertat bezeichneten, ist bei ihm nur als Bewußtseinsinhalt gegeben. Damit wird aber die äußere Opferhandlung, der modus offerendi, zur Opferhandlung überhaupt. Die Einheit der Opfertat beachtet Eck nicht. Bei der Messe hat er nur immer die Handlung des Priesters bezw. der Kirche im Auge. So ist bei Eck mit der Formulierung, daß nur der modus offerendi verschieden sei, die Annahme zweier der Substanz nach verschiedener Opfer nicht ausgeschlossen. Was das kontroverstheologisch bedeutet, braucht wohl nicht weiter dargelegt zu werden.

Die vorstehende Deutung der Lehre Ecks findet ihre Bestätigung darin, daß er das Opfer nicht schon in der Konsekration

---

[350] „. . . ultra memoriale est solemnis repraesentatio et nova oblatio hostiae oblatae in cruce“ Sa LVIIv.

[351] Dieser zweite Gesichtspunkt ist stark mit zu beachten. Sonst könnte gegen meine Kritik an Eck vorgebracht werden, sie gehe von bestimmten theologischen Anschauungen der Gegenwart aus. Es wird hier nicht behauptet, nur die Lehre, daß das Opfergeschehen in sich Gegenwart werde, vermöge die Lehre vom Meßopfer richtig darzustellen und könnte allein dem reformatorischen Anliegen gerecht werden. Wir halten es aber schlechterdings für unerläßlich, daß gezeigt wird, wieso das Opfer der Kirche das Opfer Christi ist. Dazu bedarf es aber des lebendigen Bewußtseins, daß die Kirche mit Christus dergestalt eine Einheit bildet, die über den Bereich des bloß moralischen hinausgeht. So hat ja auch das Tridentinum es für notwendig gehalten zu erklären, daß es sich in der Messe um den „idem nunc offerens“ wie am Kreuze handele. (Denz 940).

[352] S.o.S. 153.

gegeben sieht, sondern Konsekration und Opferakt voneinander unterscheidet. Es heißt bei ihm: „Oblatio eucharistiae est posterior consecratione et prior communione, quando minister celebrans in persona ecclesiae dicit: Unde et memores, domine, nos servi tui ... Supra quae propitio ac sereno vultu... Supplices te rogamus omnipotens ..." (Sa LIXv). Das Opfer ist also nicht schon damit gegeben, daß Christus gegenwärtig wird unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein, sondern es bedarf eines besonderen Opferaktes des Priesters in persona ecclesiae, der erst das Opfer konstituiert. Dieses besteht demnach für Eck in der Darbringung des in der Konsekration gegenwärtig gewordenen Christus durch den Priester, der dabei in Gebet und Ritus auf das Kreuzesopfer hinweist.

§ 9 Der Opferpriester in der Messe.

Wie wir im voraufgehenden Abschnitt gesehen haben, ist es Eck nicht gelungen, der vom Hebräerbrief geforderten Einheit und Einzigkeit des Opfers Christ in seiner Darstellung voll zu genügen. Für ihn ist diese Einheit gewährleistet in der Identität der Opfergabe. Aber wie wir sahen, reicht das nicht aus. Auch der Opferpriester und der Opferakt müssen jeweils derselbe sein. Die Frage nach dem Verhältnis vom Opferpriester der Messe und des Kreuzesopfers soll hier noch näher betrachtet werden. Wie wir aus den bisherigen Ausführungen entnehmen können, geht Eck in seiner ganzen Weise zu argumentieren davon aus, daß der Opferpriester am Kreuze und in der Messe ein anderer ist. Aber bei einer genaueren Untersuchung finden sich in seinen Äußerungen einige Schwierigkeiten und Widersprüche, die wieder aufschlußreich sind für Ecks Art, zu theologisieren bezw. zu polemisieren.

Wertvolles Material für diese Frage bieten die Akten der Badener Disputation (1526). Diese sind deshalb besonders wichtig, weil Eck hier gerade in diesem Punkt nach seiner Meinung gefragt wird und wir also seine ausdrückliche Stellungnahme und nicht nur eine gelegentliche Äußerung dazu besitzen. Allerdings unterliegt die Richtigkeit der uns vorliegenden Formulierungen zwei Fehlerquellen. Wir wissen nicht, ob die Protokollführer richtig mitgeschrieben haben und ob Murner den deutschen Ausdruck Ecks genau übersetzt hat [353].

Im Laufe der Disputation greift Oekolampad mit der Frage in das Gespräch ein, von wem der Leib und das Blut Christi dargebracht würden, vom Priester oder von Christus oder von

[353] S.o.S. 33 Anm. 19.

beiden [354]. Eck gibt darauf die Antwort: „Die Priester, die die Messe feiern, haben seit der Himmelfahrt unseres Herrn Jesus Christus auf dem ganzen Erdkreis geopfert oder dargebracht, und zwar als Diener der christlichen Kirche, wobei allerdings Jesus Christus, der wahre Lehrer des Opferns, nicht ausgeschlossen ist" [355].

Eck drückt sich hier wieder sehr allgemein und unbestimmt aus. Aber soviel können wir doch sagen: Eck hält Christus nicht für den principalis offerens und ist sich der großen Tragweite dieser Lehre für die Kontroverse mit den Protestanten nicht bewußt. Denn dann hätte er die Antwort anders gefaßt. Wir können vermuten, daß er sich bei der Formulierung von näherliegenden Rücksichten auf die polemische Auseinandersetzung hat leiten lassen. Vielleicht betont er den Priester als Darbringer des Opfers, weil er fürchtet, gegen Christus als Opferpriester würde Oekolampad den Hebräerbrief anführen und eine stärkere Betonung der Messe als Opfer der Gesamtkirche würde dieser für seine Leugnung des besonderen Priestertums ausnützen. Tatsächlich kommt Oekolampad in seiner Erwiderung auch zuerst auf diese Frage zu sprechen.

Andererseits: Wenn bei Eck die Tätigkeit Christi als des Priesters in der Messe in den Hintergrund tritt, so schließt er sie doch irgendwie mit ein [356], und zwar durch den Zusatz „non excluso vero offerendi magistro Ihesu Christo." Allerdings scheint gerade in diesem Zusatz zum Ausdruck zu kommen, wie gering er die direkte Tätigkeit Christi ansetzt. Denn etwa die Formulierung ‚sacerdos sicut minister ecclesiae' und besonders die sonst oft gebrauchte ‚sacerdos in persona ecclesiae' [357], könnte man ja noch dahin verstehen, daß die Kirche als der fortlebende Christus, also Christus als Haupt mit den Gliedern, opfere. Der Zusatz zeigt aber, daß Eck so die Kirche nicht versteht. Die Formel „magister offerendi" sagt dafür zu wenig. Besonders, wo Eck in der ihm vorliegenden Literatur seiner Zeit Formulierungen vorfand, die die Stellung Christi viel klarer und bestimmter ausdrückten. Wir brauchen nur die Schriften Schatzgeyers vor-

[354] „Quaerens hic a D. Eckio, a quo offerri debeat corpus et sanguis Christi, a sacerdote vel a Christo, aut ab eis omnibus ..." (Caussa S IVv).

[355] „Respondens sacerdotes qui missas celebrant, a tempore ascensionis domini nostri Ihesu Christi per universum orbem sacrificaverunt seu obtulerunt sicut ministri Christianae ecclesiae, non excluso vero offerendi magistro Ihesu Christo" (Caussa S. IVv).

[356] Daher ist der Bericht bei Wiedemann (a.a. O. 237) falsch, weil stark vereinfachend.

[357] Belege s.u.S. 162.

zunehmen, den Eck in seiner Schrift „De sacrificio missae" zitiert [358].

Dort heißt es z. B.: „Die Priester des Neuen Bundes treten nicht an Christi Stelle, bekennen auch kein anderes, denn allein das Priestertum Christi, wie sie denn auch kein anderes Opfer bekennen" [359]. „Er ist Priester und das Opfer" [360]. „Die Opferung Christi ist geschehen in zweierlei Weise. Eine im Geiste, in der Heimlichkeit in dem Glauben, die andere wesentlich geschehen am Kreuze. In beiden ist ein Christus, ein Glaube, einer, der geopfert wird, einer, der opfert" [361]. „Es ist einer der opfert: Christus, das Haupt und sein Leib, die Kirche mitsamt ihren Gliedern" [362]. Gegenüber Osiander verwahrt sich Schatzgeyer einmal dagegen, daß er gesagt habe, „die Kirche opfere Christus eigentlicher als er sich selbst" [363]. Auf Grund dieser Anschauung kann er dann über die Stellung der Kirche folgendes sagen: „Ein solches Priestertum (der Kirche), Christum Gott dem Vater zu opfern, zusammen mit Christus und nicht aus sich selbst noch aus eignem Verdienst oder Ermessen, tut Christus und seinem Opfer keinen Abbruch" [364]. Von den Priestern aber heißt es bei Schatzgeyer: Sie sind „nur pur lauter Diener Christi und der Kirche ... So doch jetzo das ganze Priestertum in Christus steht und, weil das einzige und wahrhaftige Opfer ein Opfer Christi und seiner Diener ist, so wird es ganz und gar auf Christus geleitet" [365].

Wenn Eck nun angesichts solcher Formulierung, die er wenigstens zum Teil gekannt hat, auf die Frage, wer in der Messe opfere, antwortet: der Priester als Diener der Kirche, Christus

---

[358] „De sacrificio missae" fällt in die Zeit der Badener Disputation. Sie ist erschienen im August 1526, und die Widmung trägt das Datum: Idibus Febr. 1526.

[359] „Vom hochwirdigisten Sakrament des zartten fronleichnams Christi". (1525) DIIv.

[360] „Von dem heiligsten Opfer der Mess" (1525) KIr.

[361] „Abwaschung des unflats ..." (1525) HIV.

[362] Ebd. HIVr.

[363] Ebd. KIIa.

[364] „Ein gietliche und freuntliche antwort ..." (1526) KIr.

[365] „Vom hochwirdigisten Sakrament ..." (1526) EIVv.
Vgl. „ ... in novo testamento solus Christus est sacerdos qui p r i n c i p a l i t e r o f f e r t, allii autem puri sunt ministri .... Unde habemus in novo testamento unum solum sacerdotium Christi, quo primum ipse obtulit sese pro nobis Deo patri et nos omnes secum ... Habet namque ipsa ob unitatem ad suum caput officium illud et sacerdotium idem cum capite, ut non duo sint capitis et corporis sacerdotia: sed unum reale et verum, in quo hostia verus Christus est. Cui offertur Deus pater. Qui offert totus Christus caput et corpus, caput per suam benedictam passionem. Corpus, hoc est ecclesia, per illus passionis iugem recordationem secundum suum sanctissimum beneplacitum et institutionem". Omnia Opera. (Ingolstadt 1543) 88v, aus: „Replica contra periculosa scripta post Scrutinium ..." (1522).

aber als magister offerendi eingeschlossen wissen will, dann gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir sagen, daß er eine bloß moralische Verbindung zwischen Christus und den Priestern annimmt. Als Lehrer des Opfers gibt Christus den Auftrag und die Anleitung zu diesem Opfer, bestimmt seine Gestalt und ist das Vorbild für die Opfergesinnung des Priesters.

Aber die Frage soll nicht entschieden werden, ohne daß vorher der weitere Verlauf der Disputation betrachtet wurde. Oekolampad entgegnet, er habe auf die Frage, ob die ganze Gemeinschaft der Christen eine solche Opferdarbringung verrichte, von Eck keine Antwort bekommen — Oekolampad interessiert diese Frage wegen der Teilnahme der Laien an diesem Opfer und ihrer Stellung zum Priester —. Er sei nämlich der guten Hoffnung, daß der Anteil der guten und bewährten Christen wegen ihres Glaubens und weil auch ihnen das Gedächtnis der Passion geschenkt sei, nicht geringer angeschlagen würde — die Verrichtung der Zeremonien allerdings ausgenommen. Denn nach dem Galaterbrief (3,28): Ihr seid alle eins in Christus Jesus, dürften die Laien nach seiner Meinung von einer so erhabenen Würde nicht ausgeschlossen werden. Eck behaupte die Existenz eines besonderen Amtes der Priester, ohne dafür den Beweis aus der hl. Schrift zu erbringen. Was aber die Bezeichnung Christi als des magister offerendi angehe, so scheine sie ihm unzureichend, wenn man sie anwende in Bezug auf das einmal am Kreuze dargebrachte Opfer. Wolle Eck aber damit sagen, Christus opfere sich bis heute noch täglich selbst durch die Vermittlung der Priester, dann trage er damit eine unmögliche Sache vor. Denn jeder Opferer sei größer und erhabener als das von ihm Geopferte. Wenn sie also Leib und Blut Christi opferten, dann müßten sie ja erhabener sein als dieser. Das nur zu denken, sei schon eine Maßlosigkeit [366].

---

[366] Tria quaesivi a D. Eckio primum nondum mihi admisit, totam scilicet Christianam communitatem talem oblationem facere, fortasse post non negaturus. Namque bonae sum spei communes bonos probos Christianos propter eorum fidem et donatam dominicae passionis memoriam, huius rei caussa non leviores reputari, excepto tamen ordine in ceremoniarum porrectione quod non cuique incumbit ad Gal V, sed vos omnes unum estis in Christo Ihesu, quare in tam sublimi dignitate, non invenio alios quosque Christianos excludendos, haec iam demitto. Respondit tamen sacerdotum esse munus, sed adhuc non probavit litteris novae legis, in qua hoc sacrificium institutum esse dicitur, sed probare tentavit ex propheta Mal., sed suae caussae eum deserunt. Iuxtaque Christum recognovit ut supremum offerendi magistrum, quod verbum neque ego sufficienter intellexi, si de unico loquatur sacrificio, semel in cruce perfecto, aut certe si vel Christus quotidie adhuc semet offerat, sacerdotum ratione, caussam ostendit impossibilem. Omnis enim sacrificans altior est et sublimior illo quod ab eo offertur, nunc si corpus et sanguinem Christi offerrent, subli-

Eck bestreitet zunächst die letzte Behauptung, der Opferer sei immer erhabener als das Geopferte. Sie sei in der Schrift nicht zu belegen und falsch. Denn dann hätte Christus sich am Kreuze auch nicht geopfert, denn er sei doch nicht größer als er selbst, und Abraham sei auch nicht größer gewesen als Isaak. Dann fährt Eck allerdings fort: „Und wenn seine These auch wahr wäre, dann müsse man sie verstehen von dem wahren magister des Opferns, denn der Priester sei in Wahrheit ja nur Diener“ [367].

Hier ist also eine starke Abhängigkeit des Priesters angenommen. Daß Eck nicht sofort mit dieser Begründung kommt und erst den Einwand erledigt, der durch seine zweite Antwort sowieso gegenstandslos wurde, brauchen wir nicht wichtig zu nehmen und können wir seiner polemischen Grundhaltung zugute halten. Eck sagt also, daß der Priester Diener sei. Wir erfahren aber nicht genau, wessen Diener er ist. In dem oben mitgeteilten Zitat nennt Eck ihn den Diener der Kirche, was auch dem Sprachgebrauch seiner Schriften entspräche. Dem Zusammenhang nach müßten wir hier aber erwarten: Minister Christi. Dann wäre Christus der eigentliche Opferpriester. Freilich wäre auch mit der Formel „sacerdos minister Christi“ an sich noch nicht viel gesagt. Es bleibt zu fragen, wie Eck sie versteht. Entsprechend dem „magister“ läge es nahe, auch das „minister“ moralisch und nicht seinsmäßig zu verstehen. Aber verfolgen wir den Gang der Disputation zunächst weiter.

Oekolampad erwidert, es mache Ecks Sache nur schwächer, wenn er sage, der Priester opfere als Diener der Kirche, denn je geringer ein Diener sei, umso geringer würde das eingeschätzt, was er opfere [368].

Auch Oekolompad spricht also von dem Priester als einem Diener der Kirche. Er faßt aber die Beziehung des Dieners zum Herrn als eine bloß moralische, denn sonst wäre seine Argumentation nicht schlüssig. Der Diener vertritt den Herrn im Sinne einer bloßen repraesentatio exclusiva, er handelt nicht im Namen des Herrn im Sinne einer repraesentatio inclusiva, daß er im eigentlichen Sinne für ihn da-stände und ihn darstellte. Diese Auffassung stellt Eck nicht etwa richtig, sondern er läßt sich weiter ein auf Streitereien über Oekolompads These, daß der Opferer größer sei als der Geopferte.

Stimmt die Interpretation der Meinung Ecks durch Oekolampad? Oder versäumt es Eck, eine so wichtige Sache klarzustellen, weil ihm seine Polemik wichtiger ist? Nach Oekolampad, meint Eck, wäre ja Maria größer als Christus, weil sie ihn in den Tempel getragen hätte, oder gar der Esel, der sie nach Ägypten trug, größer als beide, oder schließlich der Teufel, der den Herrn auf den hohen Berg entrückte, größer als dieser. Wenn wir diese Ausführungen Ecks ernst nehmen und nicht als Sophistereien abtun wollten, dann wäre hier der Begriff des Opferns ganz entleert. Wie ließe er sich sonst auf das Tun des Esels oder des Teufels anwenden? Auch eine Menge weiterer Verlautbarungen Ecks zu dieser Frage, wer oder was größer sei, verdienen nicht näher untersucht zu werden. Eck polemisiert; er will auf jeden Fall recht behalten. Wir aber müssen darauf achten, wie er die tiefere Fragestellung nach dem Opferpriester in der Messe aus dem Auge verloren hat. Das Resultat ist dieses:

Eck bezeichnet den Priester, der als minister ecclesiae tätig ist, als den Opferer der Messe. Dabei sieht er eine Abhängigkeit des Priesters von Christus; wie weit diese geht, wird nicht klar, sie scheint eine vorwiegend moralische zu sein. Auf jeden Fall wird die Stellung Christi als Priester beim Opfer der Messe nicht entsprechend ihrer Bedeutung für den lebendigen Zusammenhang der Lehre von der Eucharistie selbst und für die Überwindung des reformatorischen Angriffs auf die Messe dargestellt.

Die Schriften Ecks bieten ein ähnliches Bild. Sie scheinen sogar noch weniger davon zu wissen, daß Christus in der Messe der Opferpriester ist. In ihnen lehrt Eck durchweg: Am Kreuz hat Christus sich in eigner Person (in persona propria) geopfert, das Opfer der Messe wird von seiner Braut, der Kirche, bzw. vom Priester in persona ecclesiae dargebracht [369].

An sich ist gegen eine solche Formulierung nichts einzuwenden, und sie liegt sogar sehr nahe, wenn man das Unterscheidende von Meß- und Kreuzesopfer herausstellen will. Aber wenn sie nicht weitergeführt wird, dann wird sie gefährlich, weil etwas

---

miores reputarentur oblationis caussa, quam corpus et sanguinis Christi, quae utique a deitate non sunt segregata, quod nimium esset etiam cogitare. Quod vero ait hoc fieri in repraesentando hoc nihil aliud esse quam rememorari, in quo (credo) nemo sibi adversabitur hic namque propter verba congregati non sumus. At eius modi rememoratio eam vim non habet, ut vivis mortuisque prosit, quam illa per Christum sit completa et expedita (Caussa TIr).

[367] „Contra me argumentum facit sine litteris sacris. Qui offert necesse est ut melior sit illo quod offertur, ubi hic sunt scripturae pro primo. Secundo si verum esset, tunc Christus in cruce se non obtulisset, non enim est melior se ipso, et Abraham non melior Isaac. Etiamque si dictum eius verum esset, necesse esset intelligi de vero offerendi magistro, s a c e r d o s v e r o s o l u m m i n i s t e r e s t. (Caussa TIIr).

[368] „Postea hoc suam causam facit deteriorem, quod dicit sacerdotem ut ministrum ecclesiae offerre, quanto enim inferior minister est, tanto minus reputabitur hoc, quod offertur“. (Caussa TIVv).

[369] „Christus semel oblationem perfecit in ara crucis . . . sacerdos in persona ecclesiae praesentat Deo patri memoriam huius oblationis“ (Ench 1535, H8v).

Wesentliches unausgesprochen bleibt. Eck spricht immer wieder davon, daß der Priester in persona ecclesiae handelt [370] oder daß die Kirche [371] bezw. wir [372] opfern. Von einer priesterlichen Tätigkeit Christi ist dabei nicht die Rede. Die Stelle in Psalm 110 (109) „Du bist Priester in Ewigkeit", scheint Eck wie Thomas [373] dahin zu verstehen, daß die Wirkung des Opfers am Kreuze ewig ist, nicht so, daß Christus in Ewigkeit priesterlich tätig ist [374]. Davon, daß der Priester aber Christus, den Opferpriester, sakramental darstellt [375], weiß Eck nichts [376]. Er sieht, wie schon betont, die ontische Verbindung zwischen Christus und der Kirche bezw. dem Priester in diesem Zusammenhang überhaupt nicht. Die Anschauung, daß die Kirche als der Leib Christi opfert, ist ihm nicht geläufig. Damit ist aber auch, was den Opferpriester angeht, bei Eck die Einheit von Meßopfer und Kreuzesopfer gefährdet. Wenigstens zeigt seine Darstellung nicht, wie man an dem Opfercharakter der Messe festhalten kann, ohne dem einen Opfer Jesu Christi Abbruch zu tun.

Und doch lehrt Eck an einer Stelle ganz klar, daß Christus

---

[370] Sa VIv; XIXr; LIXv; „offert sacerdos in missa" Sa LXr; „Der Priester opfert als ein Diener gemeiner christlichen Kirche" (Pr 5. 23v).

[371] „ecclesia offerendo eucharistiam" Sa IIv; „Christus offertur a sua sponsa Ecclesia deo patri" Sa XLIIr; „repraesentat ecclesia" Ench XVII H 7v.

[372] „Eucharistiam a Christo ecclesiae relictam nos iterum ei offerimus . . ." Sa LIv; „Moriendo semel se obtulit in cruce, qui quotidie a nobis offertur" Sa XLIIv.

[373] S. Th. III q. 22 a. 5.

[374] „Nam sic Christus manet sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Oblatio autem in cruce sicut erat unica ita etiam brevi tempore consummata licet effectus eius maneat in aeternum et in saeculum saeculi" Sa XLIIv.

[375] S. th. III. q. 83 a. 1 ad 3.

[376] Damit ist klar, mit dieser Kritik an Eck wird die Lehre des hl. Thomas nicht mitbetroffen. Auch nicht die Anschauungen von A. Vonier, der ja mit aller Schärfe betont, daß der Priester in der Messe opfert und es keiner ausdrücklichen priesterlichen Tätigkeit Christi bedürfe. Denn für ihn gilt: „Der Priester vergegenwärtigt Christus, die eucharistischen Elemente Christi Leib und Blut" (S. 120). Hier ist also in aller erwünschten Deutlichkeit der „kontroverstheologischen Forderung", die ich in der Kritik an Eck stelle, genüge getan. Besonders, wenn Vonier im folgenden weiter ausführt: „Immer und überall wird das eucharistische Opfer in persona Christi dargebracht . . . In Christus müssen wir den einen sehen, welcher das eucharistische Opfer mit gleicher Wahrheit darbringt, wie er das Kalvaria-Opfer darbrachte . . . Im großen christlichen Opfer ist der Priester und das Opfer ein und derselbe. Diese Identität von Priester und Opfer muß unter allen Umständen im eucharistischen Opfer gewahrt bleiben". Ausgar Vonier: Das Geheimnis des Eucharistischen Opfers (Berlin 1929) (S. 173).
Wir sehen auch hieraus, daß wir uns hüten müssen, wenn Eck Teile der Lehre des Thomas v. Aquin oder eines anderen vertritt, ohne weiteres anzunehmen, er verträte die Lehre des Betreffenden als Ganzes.

in der Messe Priester ist und wie Melchisedech hier Brot und Wein opfert. Diese Stelle (Sa LXIIIr) steht im letzten Kapitel des dritten Buches von „De sacrificio missae", wo Eck beweisen will, daß es neben den inneren, rein geistigen Opfern im Neuen Testament auch ein äußeres Opfer gibt. Ausgehend von dem Gespräch Christi mit der Samariterin, wo von der Anbetung im Geist und in der Wahrheit gesprochen wird, läßt Eck die Reformatoren Röm 12,1; 1 Petr 2,4 f; Hebr 13,15; Ps 49 (50),14; Ps 4,6; Ps 50 (51), 18 f. anführen als Beweis dafür, daß die Opfer des Neuen Bundes innere und geistige sind. Er gibt darauf die Antwort: „Wir geben freimütig zu, daß richtig ist, was sie da anführen und leugnen nicht im geringsten, daß jene Opfer geistig sind" (Sa LXIIr). Aber damit sei nichts gegen das Meßopfer gesagt. Die geistigen Opfer seien nicht dem Neuen Bund eigentümlich. Sie habe es auch im Naturgesetz und im Alten Bund gegeben [377]. Die Kirche im Geiste sei dieselbe gewesen im Alten und im Neuen Bund. Sie bestehen nach dem hl. Augustinus schon seit dem gerechten Abel und werde fortdauern bis zum Tod des letzten Gerechten. Sie habe immer geistige Opfer und auch ein geistiges Priestertum gehabt. Wie nun im Alten Testament die inneren Opfer die äußeren nicht ausgeschlossen hätten, so bestehe auch im Neuen Bund neben den geistigen Opfern ein äußeres Opfer. Das vollkommene Gesetz verlange auch ein ihm eigentümliches Opfer. Die Opferung Christi am Kreuze könne das nicht sein. Denn wenn deren Wirkung in den Sakramenten auch ewig fortdauere, so sei doch die Opferung selbst abgeschlossen. Wenn die Häretiker so sehr auf die ewige Dauer ihrer Wirkung pochten, so sei dem entgegenzuhalten, die sei auch den Werken und Sakramenten des Alten Bundes gemeinsam gewesen. Denn die hätten ihre Wirksamkeit auch von dem Leiden Christi, das noch zu erwarten war, bekommen, wie die Sakramente des Neuen Bundes von dem schon vollzogenen Leiden ihre Wirksamkeit hätten.

Dasselbe gilt nach Eck vom priesterlichen Dienst. Bund, Priestertum und Opfer ständen im engsten Zusammenhang. Wie dem Neuen Bund ein ihm eigentümliches Opfer zukomme, so auch ein neues Priestertum. Sei der Familienvater der Priester des Naturgesetzes gewesen, Aaron der des Alten, so sei Christus der Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech. Zu diesem Priestertum gehöre ein ihm eigentümliches Opfer. Dieses Opfer müsse aber von gleicher Dauer sein wie der Bund selbst.

---

[377] Dagegen ist zu sagen: Eck beachtet nicht, daß Christus in dem Gespräch mit der Samariterin doch den Kult „im Geiste und in der Wahrheit" gerade als eine Errungenschaft des messianischen Reiches darstellt.

Deshalb scheide das Opfer am Kreuze aus, das am Anfang des Evangeliums vollzogen, einmalig sei und niemals mehr stattfinden werde. Es müsse also noch eine andere Opferung geben, die für die ganze Zeit des Evangeliums wiederholbar sei. Das sei die tägliche Darbringung im Amte der hl. Messe, wo, wie Ambrosius sage, Christus zugleich der Priester und die wahre Opfergabe sei und der Priester als Diener in Person der Kirche mitopfere [378].

Auf den Einwand Zwinglis: Christus bleibe ja Priester in Ewigkeit und werde überall dargebracht (offerri), insofern die Wirksamkeit seines Leidens ewig und allen nützlich sei, selbst denen, die weit ab von Jerusalem im Orient und Okzident lebten, über die Früchte des Opfers und der Fortdauer der Früchte bestehe ja keine Meinungsverschiedenheit, sondern nur über das Fortbestehen der Opferung (sacrificationis), entgegnet Eck, Christi Priestertum werde mit dem des Melchisedech und nicht mit dem des Aaron verglichen. Melchisedech habe aber Brot und Wein geopfert; so auch Christus, aber nicht am Kreuze, wo er damals sein Fleisch und Blut ohne Schleier in bloßer Form geopfert habe, sondern beim Abendmahl und in der Messe [379].

Eck schließt mit einem weitläufigen Beweis von vier Seiten, daß Melchisedech wirklich ein Opfer dargebracht und nicht bloß dem aus der Schlacht heimkehrenden Abraham Wegzehrung gereicht habe.

Mit diesen Ausführungen wird unsere Behauptung, Eck wisse nichts darum, daß Christus der Opferpriester der Messe ist, Lügen gestraft. Auch sonst erscheint manches, was wir bisher als Meinung Ecks ausgegeben haben, in einem anderen Licht. Allerdings bestätigt sich auch hier, daß er die Möglichkeit eines zweiten Opfers neben dem Kreuzesopfer nicht eindeutig ausschließt. Er betont die Notwendigkeit einer altera sacrificatio, weil er keine Möglichkeit sieht, wie die vom Kreuze Gegenwart werden kann, ohne daß gegen die Tatsache verstoßen wird, daß sie einmalig und abgeschlossen ist.

Wenn Eck hier weiter sagt, die Fortdauer der Wirkungen der Passion genügen nicht, weil diese ja auch den Opfern des

[378] „Habebit ergo sacerdotium illud peculiare sacrificium, cuius oblatio durct lege durante, ubi excluditur sacrificatio in cruce, quae Evangelio oriente facta est et semel nunquam postea futura. Alia ergo sacrificatio frequenter toto tempore Evangelii, quae est oblatio in officio missae quotidie ubi verus sacerdos et vera hostia, ut Ambrosius ait, Christus est, sacerdote ministro in persona Ecclesiae simul offerente" Sa LXIIIr.

[379] „Itaque et alius locus quaerendus est, ubi panem et vinum obtulerit, et non occurret nisi in coena aut sancto missae officio" (Sa LXIIIr).

Alten Testamentes gemein gewesen wären, dann ist das zunächst ein Beweis dafür, wie ungenau und mit wie wenig theologischer und denkerischer Verantwortung Eck zu argumentieren pflegt. Ihm kommt es eben auch hier wieder zunächst darauf an, hic et nunc eine Antwort zu haben; ob die zu den sonstigen Ausführungen paßt, ist die bei weitem geringere Sorge. Wollen wir diese Sätze aber ernst nehmen, dann müssen wir wirklich zugeben, daß sie manches von dem bisher Behaupteten umstoßen. Sonst lehrt Eck ja selbst, daß im Opfer des Neuen Bundes die effectus passionis enthalten seien, während die Opfer des Alten Testamentes nur auf das Kreuz hingewiesen hätten. Will er hier daran festhalten? Dann hätte er die Antwort auf den Einwand Zwinglis anders ansetzen müssen. Ist ihm das aber nicht genug, weil er spürt, daß die Gegenwart der effectus passionis noch kein Opfer ausmacht, so erhebt sich wieder die schwierige Frage, wodurch das Opfer begründet wird; durch die Gegenwart der passio mit ihrer Opferhandlung oder durch eine neue Opferhandlung der Kirche oder gar Christi, oder wodurch sonst? Die Antwort lautet bei ihm: Dadurch, daß Christus opfert als Priester nach der Ordnung des Melchisedech. Damit wird hier ausdrücklich Christus der eigentliche Opferpriester der hl. Messe genannt, der sich des Priesters als Werkzeug bedient. Allerdings wird die Frage danach, ob Christus einen spezifisch neuen Opferakt setzt oder den des Kreuzesopfers im Mysterium gegenwärtigsetzt, auch hier nicht gespürt.

Aber bleiben wir einmal dabei, daß hier Christus als der wahre Opferpriester in der Messe bezeichnet wird. Werden unsere oben gemachten gegenteiligen Feststellungen damit hinfällig, werden die daraus, in Bezug auf die Bewältigung der kontroverstheologischen Aufgabe durch Eck, gezogenen schwerwiegenden Folgerungen gegenstandslos?

Wir könnten diesem letzten Kapitel einfach jede tiefere Bedeutung für die Darstellung und Bewertung der Lehre Ecks absprechen mit dem Hinweis, es passe in die ganze Schrift nicht hinein, es sei offensichtlich angeklebt, und es gebe nicht die eigentliche Meinung Ecks wieder, sondern sei die Frucht der Lektüre der Literatur der Zeit, in der damals ja ähnliche Anschauungen vertreten wurden [380]. Eck führe sie hier an, weil sie ihm bei der Erledigung des Gegners gerade gute Dienste tuen. Zur Stützung dieser These können wir neben den Widersprüchen zu den sonst von Eck vertretenen Ansichten noch folgendes anführen:

In der Hauptsache ist dieses Kapitel ein ausführlicher Schriftbeweis für die Existenz eines täglichen, äußeren Opfers des

[380] S.o.S. 158.

Neuen Bundes. Und zwar ein Beweis an Hand von Psalm 110. In dem Schriftbeweis für das Opfer, den Eck im ersten Buch führt, bringt er diese Stelle aber nicht unter den eigentlichen und ausdrücklichen Beweisen, er erwähnt sie nur nebenbei in einem Satz (Sa VIIv), obwohl er doch sonst, wie wir sahen, alle möglichen (und auch unmöglichen) Stellen ins Feld führt. Weshalb nicht? Spielte die Stelle in seinem Bewußtsein keine Rolle oder war er auf sie noch gar nicht aufmerksam geworden, als er das erste Buch entwarf?

Wenn diese Überlegungen sicherlich nicht gegenstandslos sind, so möchte ich damit doch diese Stelle bei Eck nicht einfach abtun, schon deshalb nicht, weil — wie wir sahen — ähnliche Gedanken in den Akten der Badener Disputation anklingen. Aber wenn wir zugeben, Eck spreche hier wirklich seine Meinung aus, daß nämlich Christus der principalis offerens der Messe sei, dann müssen wir doch noch fragen, welches Gewicht diese Lehre für ihn hat, wann und in welchem Zusammenhang er auf sie zu sprechen kommt. Wir maßen ihr große Bedeutung für die kontroverstheologische Auseinandersetzung bei, weil in der Identität des Opferpriesters und damit indirekt auch des Opferaktes die Einzigkeit des neutestamentlichen Opfers gewährleistet ist und dadurch deutlich wird, daß die Messe nur unser Opfer ist, insofern wir zusammen mit Christus opfern. So würde man dann auch dem Anliegen der Reformatoren Rechnung tragen, daß nämlich die Einmaligkeit und Alleingültigkeit des Opfers Christi gewahrt bleibt.

Diesen Zusammenhang sieht Eck aber gar nicht, und er kommt bei dieser Gelegenheit auch gar nicht darauf zu sprechen. Will er die Identität des Opfers aufweisen, dann ist diese ihm ausschließlich, wie wir sahen, in der Identität der Opfergabe gegeben, und er kommt dabei nicht auf den Gedanken, darauf hinzuweisen, daß auch der Priester identisch ist. Nur wenn er im Anschluß an Psalm 110 (109),4 die Existenz eines neutestamentlichen Opfers und Priestertums beweist, kommt er darauf zu sprechen, daß Christus in der Messe Priester ist. Hier ist er dazu gezwungen, weil sonst der Beweis nicht schlüssig wäre.

Wir stellen damit wieder einmal fest, daß Eck um manche Einzelwahrheiten weiß, sie aber nicht mehr lebendig besitzt, daß er sie deshalb nicht recht einzuordnen versteht in den Gesamtzusammenhang der katholischen Lehre und ihm ihre Bedeutung für die Beantwortung der Frage der Zeit an die katholische Theologie nicht aufgeht.

Neben Ench 115v kommt Eck auch in seinen Homilien über die Sakramente, und zwar in der 26., auf die Stelle des 110. Psalmes zu sprechen. Er handelt dort über die Typen der Messe im Alten Testament. Als ersten Typus führt er das Opfer des

Melchisedech an: „Dieses Opfer des Melchisedech aber bedeutet ein Vorbild des verehrungswürdigen Sakramentes des Leibes Christi, der auch heute noch unter den Gestalten von Brot und Wein im Opfer der Messe geopfert wird. So ist es kein Wunder, wenn Gott Vater zum Sohne spricht: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech" [381]. Es ist zu beachten, wie Eck hier nicht sagt, das Opfer des Melchisedech sei ein Typus der Messe, insofern Christus unter den Gestalten von Brot und Wein sich selbst dem Vater darbringt, sondern insofern er dargebracht wird [382].

Eck führt dann weiter aus: Melchisedech bedeute König der Gerechtigkeit. Wer aber sei das anders als Christus. So sei Melchisedech in Wahrheit ein Typus Christi und jedes beliebigen Priesters, der dem Abraham, d. h. den Gläubigen Brot und Wein darreiche (offert). Im Schlußkapitel von „De sacrificio missae" hatte Eck über vier Seiten umständlich gezeigt, daß Melchisedech Gott Brot und Wein dargebracht hat [383]. Er wollte damit die Behauptung der Protestanten zurückweisen, Melchisedech habe Brot und Wein nicht als Opfer für Gott herbeigebracht, sondern zur Erquickung des Abraham. Hier aber braucht er selbst ganz sorglos die Formulierung „offert Abraae". Außerdem wird an dieser Stelle der Typus Melchisedech-Christus nicht streng durchgeführt. Es hat den Anschein, als wenn er nur für das Abendmahl angenommen wird und für die Messe die Entsprechung Melchisedech-Priester an seine Stelle tritt. Damit stellen wir auch hier wieder fest, daß die acht Jahre später liegenden Predigten gegenüber „De sacrificio missae", was die Meisterung der gestellten Probleme und die Feinfühligkeit für die Fragestellung angeht, keinen Fortschritt bedeuten.

Wir schließen unsere Untersuchungen über die Behandlung des Verhältnisses von Kreuzes- und Meßopfer bei Eck mit der Feststellung: Im Unterschied zu seiner These ist es Eck nicht oder nur in theologisch recht ungenügender Weise gelungen zu zeigen, wie die Messe ein Opfer sein kann, ohne daß der Einzigkeit des Kreuzesopfers Abbruch getan wird. Wir möchten sagen, wegen seiner nominalistischen Grundeinstellung, seiner man-

---

[381] „Hoc autem sacrificium Melchisedech figuram gessit huius venerabilis sacramenti corporis Christi qui etiam nunc hodie sub speciebus panis et vini in sacrificio missae offertur" (H 210).
Vgl. Ench 1535 H 8r: Est itaque in ipsa missae celebratione immolatio corporis et sanguinis dominici sub forma panis et vini verum sacrificium et proprium sacerdotii ipsius Christi, secundum ordinem Melchisedech, quo ipse per ministros ecclesiae quotidie offertur Deo patri in expiationem peccatorum nostrorum".

[382] Dass „offertur" reflexiv ist, ist deshalb schon unwahrscheinlich, weil Eck sonst für die Ausdrucksweise „se obtulit" (Sa XLIIv) benutzt.

[383] S.o.S. 164.

gelnden theologischen Kraft und seiner geringen religiösen Lebendigkeit war es ihm — wenn er es gewollt hätte — nicht möglich, die Einheit des christlichen Opfers wirklich glaubhaft theologisch zu begründen und einleuchtend zu machen. Das verlangte aber die Zeit. Mit der bloßen Behauptung, Meß- und Kreuzesopfer seien ein und dasselbe Opfer, war es damals nicht mehr getan. Es mußte in der Darstellung der katholischen Lehre vom Meßopfer auch glaubhaft werden, daß wirklich die Messe ein Opfer sein konnte, ohne diese Einheit zu zerstören. Eck hat zur Meisterung dieses Problems sozusagen nichts beigetragen. Er kam über die Formulierungen, wie die Schultheologie sie ihm sowieso bot, nicht hinaus. Aufs ganze gesehen, bleibt er aber wesentlich hinter ihr zurück, weil er sie nur teilweise wirklich besaß und deshalb auch nur Bruchstücke von ihr in seine Darstellungen eingingen.

§ 10 Die Messe als Testament.

Im 3. Buch von „De sacrificio missae", Kapitel 2—4, geht Eck noch einmal ausführlich auf den Einwand ein, die Messe sei testamentum et promissio und könne deshalb nicht ein Opfer sein.

Er betont zu Beginn, die Bildersprache des Neuen Testamentes dürfe man nicht bis ins Einzelne auslegen wollen. Das führe zu den wunderlichsten Ergebnissen; dann sei Jo 15,1 ff. schließlich ein Beweis für den Irrtum des Arius, daß der Sohn ein Geschöpf des Vaters sei. Wenn die Worte des Evangeliums so roh (crude) und so töricht (inepte) angenommen würden, wie Luther es tue, dann müsse der Kelch als das Testament angesehen werden. Genau so, wie das Blut der Stiere und Widder nicht das Alte Testament gewesen sei, sondern dies nur bestätigt habe, so sei durch das Blut Christi der Neue Bund bekräftigt (confirmatum) worden (H 236). Hier und in der weiteren Behandlung dieser Frage stützt Eck sich auf die Bücher des Cochläus und besonders des Schatzgeyer, die er ausdrücklich als Quelle anführt. Er stellt die Frage, warum die Lutheraner, die doch so eifrig in der Herausgabe von Schriften seien und öfter als die Kaninchen Kinder zur Welt brächten, dem Cochläus und den vielen anderen nicht Rede und Antwort gestanden hätten. Sicherlich hielte sie das schlechte Gewissen zurück, weil sie sähen, welch herrliche Trümpfe Cochläus „De minotauro et cucullato vitulo Vuittenbergiensi" davongetragen habe (Sa XLVr) [384].

[384] Cochläus hatte 1523 eine Schrift: „Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem. De sacramentorum gratia iterum" erscheinen lassen.

Im folgenden führt Eck sieben Argumente aus den Schriften des Schatzgeyer an [385], denen er nichts Eigenes zuzufügen weiß.

In einem ganzen Kapitel beschäftigt Eck sich dann mit der Definition des Testamentes, wie Luther sie gibt. Diese laute: Ein Testament sei das Versprechen eines Sterbenden, in dem er die Erbschaft und das übrige feierlich benenne. Eck wirft Luther vor, mit dieser Definiation entferne er sich vom Sprachgebrauch der Theologie und begebe er sich auf das Gebiet der Juristerei. „Nun aber, wo unser Chamäleon sich das Gewand des Rechtsberaters angezogen hat und vom Testament spricht wie von einer juristischen Angelegenheit, erweist er sich als lächerlicher Affe" (Sa XLVI). Luther sei ein genau so schlechter Jurist wie Theologe. Denn zu einem rechtsgültigen, feierlichen Testament gehöre Siegel, Schreiben und die Unterschrift der Zeugen. Wo sei das aber alles beim Abendmahl. „Luther mag uns angeben, wo etwa beim Testament Christi die Zeugen seien, die doch wesensnotwendig zu einem Testament gehören" (Sa XLVIIr). Da könne man nur die Apostel nennen, weil ja sonst niemand anwesend gewesen sei. Aber die seien doch Erben, denn Christus habe gesagt: das für euch und die vielen vergossen wird, also könnten die Apostel nicht Zeugen gewesen seien.

„Seht diesen ungelehrten und unerfahrenen Juristheologus", ruft Eck aus, „wie er schon den Meßopferritus der allgemeinen Kirche zerstörte, so versteigt er sich jetzt noch zu dem Wahnsinn, gegen alle Bestimmungen des Rechts über das Testament dieselben Personen zu Zeugen und Erben zu machen" (Sa XLVIIr).

Auch der Inhalt des Testamentes werde nicht angegeben. Nach Luther allerdings wohl, nämlich mit den Worten: „Zur Vergebung der Sünden". Diese Meinung sei aber so weit von der Wahrheit entfernt wie Luther selbst vom wahren Glauben. „Denn nicht als erstes von allen hinterläßt Christus den Erben die Vergebung der Sünden, noch verspricht er sie den Empfängern der Eucharistie, wie Butzer, Zwingli, Osiander und alle anderen lehren, indem sie die Schriften des Lukas und Paulus verdrehen" (Sa XLVIIv). Wenn Christus beim letzten Abendmahl den Jüngern seinen Leib und sein Blut gegeben habe, so habe er damit angekündigt, was in der Passion geschehen solle, nämlich die Hingabe seines Leibes am Kreuze und das Vergießen seines Blutes. Zum Andenken daran habe er dieses Sakrament eingesetzt. Aus der Vorankündigung dessen, was in Kürze zu vollziehen war, mache Luther nun Versprechungen und die Einsetzung von Erben. Christus habe doch nicht gesagt: „Das ist mein Blut, das getrunken wird zur Vergebung der Sünden"

[385] Vgl. Opera Omnia 188v f. aus der Schrift: „De divinissimo Missae Sacrificio tribus distinctis sectionibus" (1525).

sondern ohne Zweifel: „Das ausgegossen wird“. Es sei demnach ein unheilvoller Irrtum, wenn die Neuerer ohne Reue und Beichte die Eucharistie empfingen. Die Vergebung der Sünden werde in den Worten Christi nicht als die von ihm hinterlassene Erbschaft bezeichnet. Denn nach allgemeinem Glauben sei das ewige Leben die Erbschaft, die wir von Christus erwarten. Die Sündenvergebung sei demnach nur der Weg und das unbedingt vorausgesetzte Mittel zum Antritt der Erbschaft. Denn Erben seien wir nur als Söhne Gottes. Söhne Gottes aber würden wir nur durch den Empfang der Gnade des Hl. Geistes, nach vorhergehender Sündenvergebung. Die Sündenvergebung sei demnach nur ein kleiner Teil der Erbschaft u. s. w.

In diesem Kapitel ist der Polemiker Eck so recht in Fahrt. Er weiß den Gegner zu erledigen. Man merkt ordentlich, wie er sich freut, daß Luther ihm Gelegenheit gibt, auch auf juristischem Gebiet sein überlegenes Wissen unter Beweis zu stellen. Er zitiert also ausgiebig juristische Bücher mit deren Aussagen über das Wesen und den Inhalt eines Testamentes. Aber wie kommt es, daß in uns, die wir das heute lesen, ein peinliches Gefühl hochsteigt und wir eher wünschen möchten, Eck hätte dem Brauch der Zeit gemäß vielleicht losgeschimpft, sich dabei aber etwas auf die Sache eingelassen, statt sie so kalt und gekonnt abzutun?

In der Frage nach dem Gegenstand der Erbschaft z. B. handelt es sich doch nur um einen ermüdenden und spitzfindigen Streit um Worte, der das Gespräch nicht weiterbrachte, und der nur da möglich war, wo man in nominalistischer Denkweise den Begriff von der Sache loslöste. Zwar nahm man in der skotistischen, besonders aber in der nominalistischen Theologie einen Realunterschied zwischen Sündenvergebung und Begnadigung an [386] und hielt die letztere nicht mit der ersteren ohne weiteres für gegeben. Aber trotzdem war es eine Sophisterei, wenn Eck Luther gegenüber so ausführlich betont, daß der Gegenstand des Testamentes nicht die Sündenvergebung sondern das ewige Leben sei. Denn Luther nennt in seinen Betrachtungen über die Messe als Testament immer beides zusammen. So etwa in „Sermon von dem NT ...(1520)“: „Sihe da Mensch, ich sag dir zu und bescheyde dir mit dissen worten vorgebung aller deyner sund und das ewig leben“ [387].

[386] Vgl. O. Müller: Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner, S. 34 f. mit der dort angegebenen Literatur.

[387] WA 6, 358. „Sehet da das ist das sigill und zeychen des darvunen uns Christ bescheyden hatt ablas aller sund und ewiges Leben“. (WA 6, 359) „das ist meyn blut eyn news testament da mit ich dir bescheyde vorgebung aller sund und ewiges leben“ (WA 6, 360); vgl. WA 6, 361.

Wohl gibt er an der Stelle von „De captivitate ...“, die Eck im Auge hat (WA 6, 513), ausdrücklich nur die Vergebung der Sünden als Inhalt des Testamentes an. Das liegt aber daran, daß er sich hier enger an den Schrifttext anschließt, der ja auch nur von der Sündenvergebung spricht. Daß Luther aber auch hier unter der „haereditas“ mehr versteht, geht aus den folgenden Ausführungen hervor, wo es heißt: „Quomodo non diliget tantum benefactorem, qui indigno et longe alia merito tantas divitias et haereditatem hanc aeternam praeveniens offert, promittit et donat [388]?“

Eck gibt sich eben zu wenig Mühe, seinen Gegner wirklich zu verstehen. So kommt er auch mit den ganzen Kapiteln über die Messe als Testament nicht weiter. Denn schließlich muß er doch zugeben, daß man in bestimmter Hinsicht die Eucharistie auch als Testament bezeichnen könne, wie Nikolaus von Lyra [389] es im Anschluß in Psalm 110 tue. Allerdings, meint Eck, würden hier mit Testament nicht der letzte Wille des Sterbenden und die Festsetzung der Erbschaft sondern die Güter des Testamentes bezeichnet (Sa XLIXv). Sobald aber Eck diese Anwendung des Wortes Testament auf die Eucharistie einmal gelten läßt, bleibt ihm noch die ganze Last der Abwehr des lutherischen Angriffs. Denn, wenn Luther die Eucharistie als Testament bezeichnete, dann wollte er sie damit scharf als Gabe Gottes an uns, als beneficium a nobis acceptum et non datum charakterisiert wissen, womit nach seiner Meinung der Opfercharakter der Messe ausgeschlossen ist. Eck hat also immer noch zu zeigen, wieso das Vermächtnis des Herrn an uns doch unser Opfer sein kann.

§ 11 Die Messe als gutes Werk.

„Wenn der Mensch soll mit Gott zu Werk kommen und von ihm etwas empfangen, so muß es also zugehen, daß nicht der Mensch anhebe und den ersten Stein lege, sondern Gott allein ohne alles Ersuchen und Begehren des Menschen muß zuvor kommen und ihm eine Zusagung tun“ [390]. Wollen wir Luther ein echtes religiös-christliches Anliegen zubilligen, dann spricht es

[388] WA 6, 516; „At hic dicit: Testamentum novum in meo, non alieno, sed proprio sanguine, quo gratia per spiritum, in remissionem peccatorum, ad haereditatem capiendam promittitur“ (WA 6, 515).
Auch im Großen und Kleinen Katechismus gibt Luther neben der Sündenvergebung Leben und Seligkeit als Frucht des Sakramentes an. Vgl. H. Graß, Die Abendmahlslehre S. 95; WA 30, I, 321.

[389] „Postilla moralis“ zu Ps. 111 (110), 5: „Memor erit in sae. te. s.: Id est, eucharistiae sacramenti, de quo dicitur 1. Corin. 9 f. Hic calix novum testamentum est in meo sanguine“ in: „Bibliorum Sacrorum ...“ Bd. III (Lyon 1589) 1295.

[390] WA 6, 356 „Ein Sermon von dem NT . . .“ (1520).

sich hier vielleicht am eindrucksvollsten aus. Eine solche „Zusagung" Gottes, die ganz der Initiative seiner Liebe entsprungen ist, ist für Luther nun aber die Eucharistie. „So wird sich's nicht fügen, daß wir ein gutes Werk oder Verdienst sollten daraus machen, denn ein Testament ist nicht beneficium acceptum, sed datum, es nimmt nicht Wohltat von uns, sondern bringt uns Wohltat ... Also auch in der Messe geben wir Christus nichts, sondern nehmen nur von ihm. Man wollt denn das ein gutes Werk heißen, daß ein Mensch stille hält und sich wohltun läßt" [391]. Weil man aber die Messe zu einem guten Werk und zu einem Opfer gemacht habe, deshalb fürchtet Luther, „daß jetzt in der Christenheit mehr Abgötterei durch die Messen geschehe, als je geschehen sei unter den Juden" [392].

Kann Eck bei seiner Darlegung der katholischen Lehre dem christlichen Anliegen, das sich hier ausspricht, gerecht werden? Ist er in der Lage, den Irrtum zu widerlegen und gleichzeitig deutlich werden zu lassen, daß das Stück Warheit, aus dem jener sein Leben und seine werbende Kraft bekommt, auch in seiner Darstellung Platz hat?

Eck behandelt diese Fragen im Anschluß an die Schrift Luthers „De captivitate Babylonica" [393], und er unterscheidet hier zwei Behauptungen Luthers, die sich zum Teil aber miteinander decken. Die erste laute, die Messe sei ein Versprechen, also könne sie kein gutes Werk sein; die zweite, sie sei ein Geschenk Gottes, also könne sie nicht unser Opfer sein.

Bei der Beantwortung der ersten Frage folgt Eck der Stellungnahme Heinrichs VIII. in seiner „Assertio septem sacramentorum" (1521). Dieser hatte angeführt [394]: Erstens sei die Messe

[391] WA 6, 364. [392] WA 6, 365.

[393] Hier hatte Luther gesagt: „Audisti enim, Missam aliud non esse, quam promissionem divinam seu testamentum Christi, sacramento corporis et sanguinis sui commendatum. Quod si verum est, intelligis, non posse ipsum esse opus ullo modo, nec quicquam in ipso fieri, nec alio studio a quoquam tractari, quam sola fide; fides autem non est opus, sed magistra et vita operum. Quis enim est uspiam tam insanus, ut promissionem acceptam, aut testamentum donatum, vocet opus bonum, quod suo testatori faciat accipiens? Quis est haeres, qui patri suo testatori existimet benefacere, dum instrumenta testamenti cum haereditate testata accipit? Quae est ergo impia temeritas nostra, ut divinum testamentum accepturi veniamus, ut bonum opus ei facturi? Est ne ita ignorantia testamenti et captivitas tanti sacramenti omnibus lacrimis superior? ubi de acceptis grati esse debemus, venimus superbi daturi accipienda, irridentes, inaudita perversitate, donatoris, misericordiam, dum hoc donamus ut opus, quod accipimus ut donum. ut testator iam non suorum largitor bonorum, sed nostrorum sit acceptor. Ve impietati isti" WA 6, 520.

[394] „Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum aedita ab invictissimo Angliae et Franciae Rege, et Do. Hyberniae Henrico eius nomine octavo" (1523 o. Ort) CIIIr.

nicht nur das Versprechen sondern auch das Verwandeln und Handeln Christi beim Abendmahl, insofern habe Christus ein gutes Werk getan. Denn wenn einer ein Werk tue, indem er aus Holz ein Bild schnitze, um wieviel mehr Christus, der aus Brot sein Fleisch gemacht hat. Zweitens, wenn die Frau, die das Haupt Christi gesalbt hat, ein gutes Werk tat, um wieviel mehr Christus, der seinen Leib den Menschen reichte. Wenn Christus drittens, was er im Abendmahl begann, am Kreuze vollendete, also im Abendmahl und am Kreuze ein gutes Werk tat, wer kann da noch leugnen, daß auch der Priester ein gutes Werk tue, der doch ausführe, was Christus ihm vorgeschrieben habe. Viertens seien Versprechen und Opfer keine Widersprüche, weil doch die Opfer des Alten Testamentes als Vorbilder des Zukünftigen auch Versprechen gewesen seien.

Nun hatte Heinrich VIII. Luther zugegeben, daß die Messe des Priesters allein denen zu Hilfe komme, „die sich durch ihren eigenen Glauben zuvor für das große, ungemessene Gut, welches die Messe den Gläubigen mitteilt, selber auch empfänglich gemacht haben..." [395]. Hierzu bemerkt Eck noch: Was den Glauben angehe, verstoße Luther in seiner Schrift zweimal gegen die hl. Schrift. Wenn er nämlich leugne, daß der Glaube ein gutes Werk sei, und wenn er behaupte, daß der Glaube das Leben der Werke ausmache. Denn nach 1 Kor 13,2 sei die Liebe das Leben der Werke und damit auch des Glaubens (Sa LIr), und nach Jo 6,29 nenne Christus selbst den Glauben ein gutes Werk. Denn er antworte hier den Juden: „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat". Eck übersetzt hier opus Dei als Genetivus objektivus, man kann hier aber genau so gut einen Genetivus subjektivus annehmen [396]. Das ist dem Zusammenhang nach sogar wahrscheinlicher. Dann wäre aber nach dieser Stelle der Glaube nicht so sehr ein von Gott gefordertes und für Gott verrichtetes Werk sondern zunächst und in erster Linie ein Werk, das Gott in uns wirkt. Dann müßte aber für den Glauben dasselbe gezeigt werden wie für die hl. Messe, daß nämlich etwas ganz von Gott gewirkt wird und doch zugleich unser Werk

[395] „Nam neque Christus ipse a semet oblatus in cruce, sine sua cuiusque fide servavit populum, ne quis id missam putet cuiusque sacerdotis efficere: quae tamen missa cuius-libet sacerdotis illis prodest ad salutem, quorum propria fides meruit, ut boni, quod tam immensum missa communicat multis, possint esse participes. Quamquam potest et ad hoc valere non numquam, ut incredulo quoque fidem procuret infundi, quem admodum Christi mors et passio procuravit, ut gratia daretur gentibus qua, per auditum verbi venirent in fidem Christi". (C IIIv).

[396] Vgl. F. Tillmann, Das Johannesevangelium⁴ (Bonn 1931) S. 142: „Aber zugleich ist dieser Glaube Jesu Gabe und Gottes Geschenk."

sein kann. Aber Eck geht der großartige Doppelsinn dieses Herrenwortes nicht auf. Das ist genau so aufregend wie für die Lage bezeichnend. Diese Stelle wäre geeignet gewesen, die katholische Synthese darzustellen und zu zeigen, wie diese auch Raum hat für das Anliegen Luthers. Sie wird von Eck aber dazu verwandt, eine einseitige Sicht zu stützen, die Luthers Anliegen überhaupt nicht in Griff bekommt.

Im Zusammenhang mit der oben zitierten Stelle (s. Anm. 393) kommt Luther auch auf den Begriff des „opus operatum" zu sprechen. Er sieht darin den eindeutigen Niederschlag einer Vorstellung, die meint, durch den bloßen äußeren Vollzug der Messe ohne Glaube und Hingabe könne man auf Gott Einfluß gewinnen [397].

Wir würden heute dagegen sagen, daß hier das Wesentliche der katholischen Auffassung vom opus operatum nicht gesehen wird. Denn das Anliegen, daß sich in dieser Ausdrucksweise ausspricht, meint ja jerade, daß die Sakramente nicht durch ein Tun des Menschen sondern durch ein Tun Gottes ihre Wirksamkeit erhalten. Von der Mittätigkeit des Menschen, vom Glauben usw. ist höchstens die fruchtbare Auswirkung des Sakramentes abhängig. Sie ist aber nicht die Ursache der Gnade. Als opus operatum ist das Sakrament gerade nicht des Menschen sondern Gottes Werk [398]. Wenn das Tridentinum schließlich formuliert: „Wer sagt, durch die Sakramente des Neuen Bundes werde die Gnade nicht kraft des vollzogenen Ritus mitgeteilt, sondern zur Erlangung der Gnade reiche der Glaube an die göttliche Verheißung allein hin, der sei ausgeschlossen" (Denz. 851), so soll hier ja nicht der Glaube des Menschen für überflüssig erklärt werden, sondern gesagt sein, daß der Glaube, das opus operantis, nicht genügt. Die Wirkung kommt nur zustande, wenn Gott selbst im opus operatum heilsvermittelnd an uns tätig wird. Luther bekämpft also nach unserer Sicht zweifellos etwas als „katholische Lehre", was nicht katholische Lehre ist [399]. Daß Luther den mit

[397] „Ita de missa contigit, quae impiorum hominum doctrina mutata est in opus bonum, quod ipsi uocant opus operatum, quo apud deum sese omnia praesumunt posse. Inde processum est ad extremum insaniae, ut, quia Missam ex ui operis operati ualere mentiti sunt, adiecerunt, eam non minus utilem esse caeteris, etiam si ipsi impio sacrifico noxia sit, atque in hanc harenam fundauerunt suas applicationes, participationes, et fraternitates, anniuersaria, et id genus infinita lucri et quaestus negotia". (WA 6, 520).

[398] „ex opere operato, quod est opus Dei et non hominis". Thomas in Sent. 4 d. 4 qu 3 a. 2 sol. 3 ad 1; Vgl. Diekamp Bd. 3 S. 32 ff.

[399] Vgl. Wilh. Stählin, Vom göttlichen Geheimnis (Kassel 1936) S. 47: „Die Reformation hat das „opus operatum" der katholischen Kirche mit allem Ernst bestritten. Sie verstand und bekämpfte darin die Meinung, daß der bloße Vollzug des Sakramentes, abgesehen von dem

‚opus operatum' eigentlich gemeinten Inhalt nicht leugnen will, sagt er selbst in derselben Schrift „De captivitate", wenn er betont, durch unwürdige Priester würde nicht weniger vom Testament gegeben und empfangen als durch sehr heilige; auch der Unwürdige könne taufen, ja selbst wenn er kommuniziere wie Judas beim Abendmahl, so bleibe es dasselbe Sakrament und Testament. Im würdigen und unwürdigen Empfänger gehe wirklich etwas vor, im Gläubigen wirke das Sakrament das ihm gemäße Werk und im Ungläubigen ein fremdes [400].

In den folgenden Jahren hat Luther die Wahrheit, die wir mit opus operatum umschreiben, noch eindringlicher betont. Im Kampf mit den „Schwärmern" kam er dazu, das Objektive, das vom Glauben Unabhängige und ihm Vorgegebene mehr in den Vordergrund zu rücken und den „Primat des Gegebenen, des als Gabe von außen her Angebotenen vor der inneren Besitznahme" [401] zu betonen. Sehr drastisch sagt Luther z. B. in „Ein Brief Dr. Martin Luther von seinem Buch der Winkelmesse (1534): „Darum habe ich in jenem Buch [402] gesagt, daß die Papisten, wo sie die Ordnung Christi halten, so haben sie wahrhaftig im Sakrament den rechten und wahrhaftigen Leib und das Blut Christi [403]. Ist's eine Gestalt, so ist's beides, Leib und Blut, nach Laut und Ordnung der Worte Christi. Wenn sie es aber nun (ohne Verletzung der Ordnung Christi) verkaufen, schenken, mißbrauchen oder unwürdig geben und nehmen, das gibt noch immer dem Sakrament nichts. Gott bleibt Gott, auch in der Hölle, Christus bleibt fromm, auch unter seinen Kreuzigern. Ein Gulden bleibt ein Gulden, auch in des Diebes und Räubers Hand, wenn

Glauben der Empfänger, ein heiliges Werk sei und eine heilsame Frucht wirke. Man muß freilich fragen, ob diese Polemik dem echten Anliegen jener Lehre völlig gerecht wird. Denn was soll damit gesagt sein, daß das Sakrament „ex opere operato", durch seinen bloßen kirchlich richtigen Vollzug gültig und wirksam sei? Nicht die Tugend oder religiöse Reife des Priesters, nicht die Würdigkeit des Empfangenden, sondern allein der Auftrag Christi und die Kraft des Heiligen Geistes begründet die Kraft des Sakramentes. Dieser ursprüngliche Sinn jener Lehre, vor ihrer spätmittelalterlichen Verfälschung, trifft aber mit dem Anliegen der Reformatoren völlig zusammen".

[400] „Verissimum est enim, per impios sacerdotes non minus de testamento et sacramento dari et accipi, quam per quosque sanctissimos. Quis enim dubitat, Evangelium praedicari per impios?" (WA 6, 525). „Igitur, sicut impius potest baptisare id est, verbum promissionis et signum aquae super baptisandum ferre, ita potest et promissionem huius sacramenti proferre et ministrare uescentibus et simul ipse uesci, sicut Judas traditor in coena domini, manet tamen semper idem sacramentum et testamentum, quod in credente operatur suum opus, in incredulo operatur alienum opus". (WA 6, 526).

[401] E. Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls (Leipzig 1930) 66.

[402] „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" (1533).

[403] WA 38, 235; 240 f.; 244; 247; 263.

er selbst nur ein rechter Gulden ist, nach des Königs oder Fürsten Münzordnung geschlagen. Ist er aber ein falscher Gülden, wider des Königs Ordnung geschlagen, so wird er nimmermehr kein rechter Gülden, wenngleich der König selbst oder gleich der Engel Gabriel damit kaufen wollt"[404]. Freilich kommt Luther gerade von hier aus dazu, den Opfercharakter der Messe zu leugnen, weil er nicht sieht, wie etwas zugleich Gottes Werk und doch unser Opfer sein kann.

Hat nun Luther mit den oben zitierten Sätzen über das opus operatum einen Kampf gegen Windmühlen geführt, wenn das gar nicht die Auffassung der Hochscholastik und der Männer war, denen wir die Formulierungen des Tridentinums verdanken? Das ist damit nicht gesagt. Es träfe erst zu, wenn das, was wir als katholische Lehre ansehen, auch zur Zeit Luthers klar und unmißverständlich als solche vertreten worden und vor allem auch für die Volksfrömmigkeit maßgebend gewesen wäre. Das scheint aber nicht der Fall gewesen zu sein. Denn dann müßte die von Luther bekämpfte Auffassung auch von katholischer Seite lebhafter als nicht katholisch empfunden und abgelehnt worden sein. Eck wenigstens tut das nicht. Es fällt ihm nicht ein, hier einmal klar zu sagen, daß die Messe opus im Sinne von opus operatum ist, sofern sie Christi Werk ist. Opus ist die Messe bei Eck, insofern sie unser Werk ist, wenn auch das, was wir opfern, wie wir sehen werden, ein Geschenk Gottes an uns ist.

In Ecks Stellung zur zweiten Behauptung Luthers, die Messe sei ein Geschenk Gottes und könne deshalb kein Opfer sein, finden wir das bestätigt. Eck sagt hier, Luther sei mit Blindheit geschlagen, wenn er nicht sehe, daß Geschenk und Opfer zusammenfallen können. Er wolle doch nicht leugnen, daß die Opfer des Alten Bundes wirkliche Opfer gewesen seien. Was sei hier aber anders geopfert worden als Geschenke der göttlichen Güte. Luther nehme innere, geistige Opfer an, nämlich die Abtötung des Fleisches, die Zerknirschung und Demut des Geistes, Opfer des Lobes und ähnliche. Seien das etwa nicht auch Geschenke Gottes an uns. Wir könnten überhaupt nur Geschenke Gottes opfern, wie Gott selbst in Ps 49 (50),10 ff. betone[405].

---

[404] WA 38, 266; vgl. zu dieser Frage H. Grass, Die Abendmahlslehre . . . S. 107 ff. Hier werden die Stellen stärker in den Vordergrund geschoben, wo Luther bestreitet, daß in der Winkelmesse Leib und Blut Christi gegenwärtig sind. Aber der Grund ist dann für Luther nicht die Unwürdigkeit des Priesters oder ein anderer Mangel in Bezug auf das opus operantis, sondern der, daß hier nach seiner Meinung das Sakrament extra institutionem Christi vollzogen wird, also das opus operatum nicht ordentlich gesetzt wird.

[405] Eck fährt weiter fort: „Est ergo sophisma meracissimum Lutheri, existimare more humano deo deberemus sacrificare nostra non sua dona: quia hypothesim non assereret, si tam diligenter sacram scrip-

Luther unterschiebt, so betont Eck, der Kirche also einen großen Irrtum. „Denn bei der Darbringung der Eucharistie glaubt die Kirche in keiner Weise aus Eigenem zu opfern, wie Luther zurechtlügt. Denn im Kanon bekennt sie aufs deutlichste das Gegenteil. Dort betet sie ja: „Wir bringen deiner erhabenen Majestät von deinen Geschenken und Gaben ein reines Opfer dar, ein heiliges Opfer, ein makelloses Opfer, das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des immerwährenden Heiles". Hier bestätigt die Kirche es deutlich, daß ihre Opfer Gottes Geschenke sind. Fälschlich klagt Luther die Kirche also an, daß sie das Opfer aus Eigenem darbringe, er macht sich vor, als wenn sie glaube, das Opfer sei in erster Linie (proprie) unser Werk. weil es unser Verdienst sei ..." (Sa LIv). Hier und in den bei Eck noch folgenden Sätzen wird damit eindrucksvoll betont, daß die Messe nur mittelbar unser Werk ist, indem wir nämlich auf Grund seiner Einsetzung und seines Befehles die repraesentatio seines Leidens und Opfers am Kreuze feierlich Gott dem Vater darbringen. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit wird es hier ausgesprochen, daß wir Gott nichts geben können, das er nicht schon besäße und wir nur das opfern, was Christus getan und uns hinterlassen hat.

Aber die Dinge werden nur hingestellt, sie werden nicht glaubhaft gemacht. Die beiden Aussagen, wir haben nichts Eigenes und opfern doch, bleiben nebeneinander stehen. Der organische Zusammenhang leuchtet nicht auf. Das ist aber kein Wunder, weil ja Eck, wie wir sahen, von der seinshaften Verbundenheit der Christen mit Christus im corpus Christi und davon, daß Christus der eigentliche Opferpriester in der Messe ist, kein genügend lebendiges und klar-scharfes Wissen hat. Heinrich VIII. zitiert gerade hier das Vorbereitungsgebet des Missale Romanum[406], das er dem Ambrosius von Mailand zuschreibt, wo es heißt: „O Herr und Gott, da dein Leib wahrhaftig genommen wird ... da du selber der Priester und das Opfer bist, ganz wunderlich und unaussprechlich ..." Eck folgt an dieser Stelle weitgehend der Schrift Heinrichs VIII. Aber dieses Ambrosius-Zitat verwertet er nicht. Das beweist wohl deutlich genug, daß ihm seine Bedeutung für die kontrovers-theologische Auseinandersetzung nicht aufgegangen ist.

So ist Eck den weiteren Einwänden Luthers gegenüber ziem-

---

turam legeret, quam iactanter illam sibi arroget. Reperisset enim in sermonibus dierum David domino dicentem: Tuae divitiae et tua est gloria, tu dominaris omnium, in manu tua virtus et potentia, in manu tua magnitudo et imperium omnium; infra: Tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus dedimus tibi. Quid iam obstrepis haeretice? Vides dona dei a deo accepta deo offeri" Sa LIr.

[406] Assertio D Ir: „afferemus quod dicit beatus Ambrosius de missa .."

lich machtlos. Gegen die Darlegung des englischen Königs, daß die Messe doch ein gutes Werk sei, hatte Luther erwidert: Ja die Messe sei ein Werk, was die Konsekration und den Vollzug der Verheißungsworte angehe, diese seien aber nicht des Menschen sondern Gottes Werk. Alles übrige aber gehöre nicht wesentlich zur Messe und könne fehlen. Wenn man im Glauben die Worte Christi: „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird", annehme, dann habe man die vollständige Messe.

Hierauf weiß Eck im Grunde nichts zu erwidern. Er schimpft los, weist darauf hin, wie seit der Zeit der Apostel Gebet, Konsekration, Oblation, Kommunion und Danksagung zur Messe gehört haben und wirft schließlich Luther und den Neuerern Inkonsequenz vor. Denn wenn die gläubige Hinnahme der Worte der Verheißung genüge, weshalb brächten sie dann so viele neue Meßordnungen heraus...

In einem besonderen Kapitel (dem 7.) beschäftigt sich Eck noch einmal ausführlich mit dem Einwand Luthers, dasselbe könne nicht zugleich entgegengenommen und geopfert werden, Kommunion und Opfer ließen sich also nicht miteinander vereinbaren [407] (Sa LVr-LVIv). Er begnügt sich damit, diesen Einwand zu widerlegen mit einem ausgedehnten Hinweis auf verschiedene Opfer des Alten Testamentes. Hier sei auch von dem Opferfleisch gegessen worden. Besonders das Paschalamm sei zuerst Opfer und dann Speise gewesen. Den tieferen Zusammenhang von Opfer und Kommunion vermag Eck nicht anzugeben. Nach dem, was wir aus dem Kapitel über die Kommunion unter beiden Gestalten wissen, war das auch nicht zu erwarten.

§ 12 Das Verhältnis von Abendmahl und Messe

Nach Luther, so berichtet Eck, sei die wahre evangelische Messe diejenige, die der Einsetzung Christi am nächsten komme [408]. Denn Christus habe gesagt: Ein Beispiel gebe ich euch, damit, was ich getan habe, auch ihr tut. Christus habe aber beim Abendmahl weder im Wort noch in der Tat geopfert, er habe Brot und Wein nicht dargebracht sondern den Aposteln zum Essen gereicht. Die Worte Christi seien Worte der Verheißung: „Der für euch hingegeben, das für euch vergossen wird..." Christus spreche nicht von einem Opfer, er habe nicht gesagt: „Opfert", sondern: „Esset, trinket".

Hierzu führt Eck zunächst wieder Heinrich VIII an [409]. Dieser betone mit Recht, dem Beispiel Christi folgen bedeute nicht,

[407] „Nam quod unquam fuit sacrificium in lege mosaica quod non sumebant qui offerebant? An quod deo offerebatur, ipse comedebat". (Assertio DIr).

[408] Vgl. WA 6, 523; WA 6, 512. [409] Assertio CIVr f.

sich in allen äußeren Riten und Umständen genau nach ihm zu richten. Dazu beziehe sich das Wort Christi von der Nachahmung seines Beispiels nicht auf die Messe und die Einsetzung der Eucharistie sondern auf die Fußwaschung.

„Uns mag genügen", fährt Eck dann ziemlich unvermittelt fort, „daß die Messe kraft der Einsetzung Christi ein Opfer ist, wie wir im ersten Buch gezeigt haben, und damit ist sie genügend auf Christus zurückgeführt, der Ritus und das Beiwerk mag dann unter dem Beistande des Hl. Geistes durch die Apostel und die Kirche vermehrt worden sein" (Sa LIIIr). Zur Hauptfrage, ob das Abendmahl des Herrn mit seinen Jüngern ein Opfer gewesen sei, bringt Eck zunächst die Lehre Emsers von der dreifachen Opferung Christi, der typischen im Paschalamm, der sakramentalen beim Abendmahl und der wahren und wirklichen (vere ac realiter) am Kreuze [410]. Er referiert diese Ansicht, ohne daß klar wird, ob er sich ihr anschließt: Quid si dicerem cum Emsero nostro post sanctos patres Christum ter se obtulisse?" (Sa LIIIr). Bei der Konsekration hat Christus die Augen zum Himmel erhoben, gesegnet und Dank gesagt. Das sind alles Anzeichen für ein Opfer. Für diese Auffassung bringt Eck dann über zwei Seiten Beispiele aus dem Alten Testament, um mit folgenden Worten zum Ausgangspunkt zurückzukommen: „Wenn die Häretiker die Behauptung aufstellen, Christus habe beim Abendmahl nicht geopfert, so haben wir darauf erwidert, die Meinung, Christus habe beim Abendmahl auf sakramentale Weise sich selbst geopfert, scheine uns nicht absurd zu sein. Das ist für jeden von daher einleuchtend, daß die Kirche singt: ‚Christus der Herr sei Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech'. In leiblicher Gestalt aber hatte Christus Brot und Wein nur beim Abendmahl geopfert." Gegen die Lehre vom Opfercharakter des Abendmahles ist nach Eck das Fehlen jeglicher Oblationsgebete im Einsetzungsbericht kein entscheidender Einwand. Denn nach der Ansicht einiger Theologen habe in den Anfängen der Kirche auch die Messe nur aus den Konsekrationsworten bestanden, ohne daß besondere Worte die Opferung bezeugt hätten. Denn die Darbringung des Opfers scheine ihnen mehr in der Bereitstellung der Sachen als im Aussprechen von Worten zu bestehen [411].

[410] „Missae christianorum Contra Luteranam missandi formulam Assertio" (1524) IIIa.
Vgl. L. Enders, Luther und Emser. Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521. 2 Bde. (Halle 1889 ff.). Neudrucke deutscher Literatur Nr. 83—84 u. 96—98, Bd. I, 125.

[411] „Cum haeretici assumunt Christum non obtulisse in coena. Diximus non videri absurdum Christum seipsum obtulisse sacramentaliter in coena, quod cuiquam suasibile fit ex eo quod ecclesia canit: Sacerdos in aeternum Christus dominus secundum ordinem Melchisedec.

Wie schon gesagt, stellt Eck diese Ansicht Emsers als möglich hin, ohne daß es klar wird, ob er sich ihr anschließt. Nach ihr wäre das Abendmahl selbst ein Opfer.

Dann führt er aber auch die gegenteilige Meinung auf: „Wenn man Luthers Behauptung stattgäbe, daß Christus nicht geopfert habe beim Abendmahl, so würde man damit nicht in Widerspruch geraten mit der Kirche. Denn die Eucharistie ist nach den Worten des Herrn das Andenken an sein Leiden und die Messe die Repräsentation seines am Kreuze vollzogenen Opfers. Bevor aber das Leiden und der Tod vollzogen waren, konnte dessen Darbringung nicht stattfinden, denn sonst wäre die repräsentative Darbringung früher gewesen als die wirkliche. Das Vorbild muß der Wahrheit vorausgehen, aber die Repräsentation ihr folgen. Wenn wir daher die Messe Christi vollständig machen wollen, dann müssen wir das Abendmahl, bei dem Christus konsekrierte, und das Kreuz, an dem er schmachtete, zusammenfassen. Das ist die vollkommenste Messe gewesen, weil sie eine reale Darbringung war, während in den anderen Messen derselbe Körper nur im Geheimnis dargebracht wird ohne neue Blutvergießung" [412]. Außerdem müsse Luther doch zugeben, daß Christus in „seiner Messe" geopfert hat, nun sei die Messe das Testament Christi. Ein Testament schließt aber den Tod des Testators ein. Also schließe das Testament Christi seinen Tod am Kreuze ein, wo er für das Heil der Welt seinen Leib dargebracht habe [413]. Die Folgerung, daß demnach die Messe auch ein Opfer sei, ergibt sich für Eck so selbstverständlich, daß er sie gar nicht mehr ausspricht.

Nach dieser Auffassung wäre das Abendmahl selbst kein Opfer sondern ein Teil des Kreuzesopfers oder besser der Auftakt zu ihm. Die Messe Christi, von der Luther spricht, ist nach dieser Ansicht erst vollständig, wenn man beides, Abendmahl und Kreuzesopfer, zusammenfaßt. Die Messe der Kirche ist das Memoriale bzw. die Repraesentatio dieser „Messe Christi".

panem et vinum obtulit, at nusquam Christus panem et vinum obtulit hic in mortali Corpore nisi in coena: Visum est etiam aliquibus in exordio nascentis ecclesiae missam solummodo fuisse ex verbis consecrationis contextam, absque verbis oblationem contestantibus, nam sacrificii oblatio videtur potius in rerum exhibitione quam in verborum elocutione aut expressione consistere" Sa LIVr/v.

412 „Unde si volumus missam Christi integrare, complicando est coena in qua consecravit, et crux in qua immolavit, et illa fuit perfectissima missa, quia oblatio realis, cum in aliis missis idem corpus solum offeratur in mysteriis, sine nova sanguinis effusione" (Sa LIVv).

413 „Et Christum immolasse necessario fatebitur Luther in sua missa, quia missa sit testamentum Christi, et testamentum involvit mortem testatoris, itaque testamentum Christi involvit mortem eius in cruce ubi obtulit corpus suum pro salute mundi" (Sa LIVv).

Für diese zweite Auffassung gibt Eck keine Quelle an. Er trägt hier aber die Ansicht Heinrich VIII. vor [414], aus dessen „Assertio" er, wie wir schon sahen, auch sonst manches übernommen hat.

Welche Auffassung macht sich nun aber Eck zu eigen? De la Taille behauptet, die zweite, und führt Eck deshalb als Zeuge für seine Lehre über die Einheit von Abendmahl und Kreuzesopfer an [415]. Dafür spricht, daß Eck sich auch an einer anderen Stelle seines Buches diese Auffassung Heinrichs VIII. zu eigen macht, indem er sagt: „Quod Christus incepit in coena, perfecit in cruce" (Sa Lv), und daß er sich auch sonst öfters sehr scharf dagegen wendet, daß Luther die Messe als memoriale oder repraesentatio coenae bezeichnet [416]. Ja das Eck den Namen Abendmahl für die Messe überhaupt ablehnt [417]. Wenn das Abendmahl selbst nach seiner Ansicht ein vollständiges Opfer gewesen wäre, dann wäre diese Polemik eigentlich überflüssig gewesen oder hätte zumindest anders angesetzt werden müssen. Schließlich liegt im Schriftbeweis Ecks für den Opfercharakter der Messe aus dem Neuen Testament diese Auffassung, daß Abendmahl und Kreuzesopfer zusammenzunehmen sind und das Abendmahl als Testament den Tod am Kreuze einschließe, zu Grunde [418].

Dagegen ist Manuel Alonso [419] der Meinung, daß Eck der ersten Auffassung beipflichte und führt ihn deshalb für seine These an, daß das Abendmahl ein vollständiges, ja selbständiges Opfer sei. Er verschweigt zunächst, daß Eck auch die zweite Auffassung anführt. Er bringt aber insofern ein gewichtiges Argument bei, als er darauf hinweisen kann [420], daß Eck in der 27. Homilie des 4. Bandes ganz klar den Opfercharakter des Abendmahls lehrt [421].

414 Vgl. Assertio CIVv f.

415 De la Taille, Coena et passio in theologia apologetica, in: Gregorianum IX (Rom 1928) 184 f.; ders. A propos d' un livre sur la Cene, in: Gregorianum XI (Rom 1930) 251 f.

416 Liquet iam contra haereticos missam non solum repraesentare coenam dominicam, sed et passionem, mortem et oblationem" (Ench 116v.).
„obstruantur ora loquentium iniqua missam scilicet solum modo esse typum et memoriam coenae dominicae" (Sa XVIIr).

417 „Unde apparet quam stulte faciant, qui reiecto nomine missae officium illud celebre coenam domini appellant" (Sa LVIIr).

418 S.o.S. 70 f.: de la Taille, Gregorianum IX (1928) 184 f.

419 „El sacrificio Eucaristico de la ultima cena del Senor segun el Concilio Tridentino" (Madrid 1929) 42 f.; 78 f.; 437 f.

420 A.a.O. 43.

421 Hier heißt es: (Ich zitiere dieses Mal nach der Ausgabe Paris 1549, weil die mir sonst vorliegende Ausgabe Köln 1538 das betreffende Blatt nicht hat) „Principio itaque si diligenter contemplemur coenam dominicam et quid antea post eam factum sit, videbimus Christum sese tripliciter obtulisse: Primum typice in agno paschali ex ritu legis, erat

Weiter spricht für Alonso's Auffassung, daß auf dem Tridentinum, wo der Opfercharakter des Abendmahls mit auffallender Ausführlichkeit diskutiert wurde, Eck allgemein als Zeuge für ihn angeführt wurde [422]. Sogar Seripando, der mit aller Anstrengung die Definition dieser Lehre zu verhindern suchte, weil er hier Schwierigkeiten mit dem Hebräerbrief sah und zwar aus ähnlichen Gründen, wie Eck sie bei der Erläuterung der zweiten Auffassung darlegt, nennt Eck unter den Theologen, die das Abendmahl für ein eigentliches Opfer halten [423] und führt ihn nicht für seine Auffassung ins Feld. Auch die neuere Literatur verfährt so [424].

Was die zweite Ansicht bei Eck angeht, wonach das Abendmahl kein Opfer gewesen ist, so sucht Alonso, der sie auf Seite 79 dann anführt, sie als argumentatio ad hominem hinzustellen. Eck und Heinrich VIII. [425] mit ihm hätten sich hier auf den Standpunkt Luthers gestellt und zeigten, wie selbst dann, wenn das Abendmahl kein Opfer sei, die Messe noch Opfercharakter habe [426]. Dabei bleibt aber die Schwierigkeit, daß Eck bei dieser Argumentation Einwände gegen seine eigene Auffassung vorbrachte, die diese vollkommen umstoßen und die auch keine Widerlegung erfahren. Dazu wären es Einwände, die er nicht von Luther übernimmt sondern selbst aufstellt. Es sind also echte Schwierigkeiten für ihn und nicht bloß fingierte. Für ihn ist ein Opfer neben dem Kreuzesopfer nur möglich als dessen repraesentatio; eine repraesentatio, die zeitlich früher liegt als der repraesentierte Vorgang, ist ihm aber undenkbar. Weil er es, in seiner Art zu denken, nicht vollziehen kann, daß das Kreuzesopfer in seinem überzeitlichen Gehalt ebenso vorweggenommen werden konnte, wie es in der Messe neu Gegenwart wird, bleibt

---

enim ille typus suae oblationis tam in coena quam in cruce consummatae, atque sic typice Christus utique agnum paschalem cum discipulis suis, atque ex more Iudaico antea obtulit sicut per Moysen fuerat praeceptum, et hoc modo finem imposuit sacrificio simul et sacerdotio, ut quem admodum agnus ille paschalis primum fuerat in lege Mosaica sacrificium ita esset et postremum. Deinde obtulit se dominus per modum sacramenti, quando hoc venerabile instituit sacramentum, quod ille utique in sua benedictione obtulit, ut sicut vetus sacrificium pariter et sacerdotium in hac ultima coena finem acceperunt, ita eodem ille rursus tempore sacrificium novum novumque institueret sacerdotium dicens: Hoc facite in meam commemorationem". Homiliarium doctissimi viri Joannis Eckii. Tomus IV. Parisiis 1549. 81r.

[422] CT VIII, 756. [423] CT VIII, 786 Anm. 4.

[424] CT VIII, 786 Anm. 4; Jedin: Seripando II. 185.

[425] Bei Heinrich VIII liegt sicher keine Argumentation ad hominem vor. Dafür betont er zu oft (Assertio C IIr; C IIv; C IIIr; CIVv; D Iv), man müsse Abendmahl und Kreuzesopfer zusammennehmen, dann erst habe man die Messe Christi. Denn im Abendmahl habe begonnen, was am Kreuze seinen Abschluß gefunden habe.

[426] „El sacrificio" S. 78 ff.; 437.

für den Opfercharakter des Abendmahls kein Platz. Das ist mehr als eine bloße Argumentation ad hominem. Wenn man aus methodischen Gründen von einem Standpunkt ausgeht, den man an sich für falsch hält, dann wird man doch nicht zu seiner Stützung noch Argumente anführen, die die eigene Ansicht umstoßen. Zum mindesten müßte man zum Schluß zeigen, daß diese Argumente unberechtigt sind. So einfach wie Alonso die Sache darstellt, liegt sie demnach offenbar nicht. Wenn er recht hätte, dann bliebe wenigstens auf die Leichtfertigkeit und den mangelnden theologischen Ernst hinzuweisen, mit denen Eck bei der zweiten, nur in der Polemik begründeten Erörterung seine eigene Anschauung gefährdet.

Ich möchte sagen: Eck entscheidet sich in „De sacrificio missae" für keine der beiden Anschauungen. Wenn er acht Jahre später in den Homilien den Opfercharakter des Abendmahls vertritt, so sagt das nur etwas für diese Zeit aus. Hier verzichtet er auch darauf, die entgegengesetzte Anschauung zu nennen. In der früheren Schrift bringt er zwei Antworten auf die Frage, die er beide in der Literatur seiner Zeit vorfand, die eine bei Emser, die zweite bei Heinrich VIII. Sich für eine zu entscheiden, hält er nicht für vordringlich, dafür ist er viel zu wenig im eigentlichen Sinne theologisch interessiert. Ihm genügt es, in beiden Ansichten eine Antwort auf Luthers Angriff zu haben. Daß diese beiden Antworten von sich widersprechenden Standpunkten her gegeben sind und sich in gewisser Hinsicht selbst aufheben, kümmert ihn wenig. Er steht als Polemiker gleichsam jenseits der theologischen Standpunkte, und zwei Antworten sind ihm mehr als eine. Hier liegt dasselbe vor, was wir oben die Überbestimmtheit seines Beweises genannt haben [427]. Die Kontroverse Alonso-de la Taille war in Bezug auf Eck nur möglich, weil diese ihn in seiner theologischen Argumentation viel zu ernst nahmen und nicht damit rechneten, daß er vorwiegend Polemiker ist, dem die Erledigung des Gegners wichtiger ist als eine theologisch konsequente Beweisführung.

§ 13 Der Zweck des Meßopfers.

Über den Zweck und die Wirkung der Messe handelt Eck nicht ausdrücklich. Er kommt darauf zu sprechen, wenn er den Vorwurf, die Messe beeinträchtige die Würde des Kreuzesopfers, zurückweist. Das geschieht besonders eindrucksvoll im 9. Kapitel des dritten Buches von „De sacrificio missae". Er sagt: „Wir leugnen gar nicht, daß das Opfer Christi so vollkommen gewesen ist, daß durch die Kirche kein anderes mehr dargebracht werden

---

[427] S.o.S. 91.

braucht. Denn in der Messe bringt der Priester ja kein Opfer dar sondern dasselbe wie Christus, nur nicht auf dieselbe Weise [428].

Auf die Einwände, Gott sei versöhnt und das Kreuzesopfer voll ausreichend, deshalb bedeute, diesem Opfer etwas hinzuzufügen, Christus Unrecht tun, antwortet Eck: Dieses Argument trifft genau so die Taufe, die Buße, den Glauben, die Gebote, u. a. m. Man könnte nach Art der Häretiker sagen: Gott ist mit uns versöhnt durch den Tod seines Sohnes, und sein Opfer ist voll ausreichend. Also tue ich Unrecht, wenn ich die Taufe oder die Buße oder den Glauben für notwendig halte. Wie nun die Häretiker diesen Einwand in Bezug auf den Glauben und die Taufe lösen, ähnlich lösen wir, sagt Eck, ihn in Bezug auf die Messe. Der Häretiker sagt nun, wohl sei das Kreuzesopfer in sich voll ausreichend (sufficientissimum), aber ad hoc sei doch der Glaube notwendig, um dieses ausreichenden Schatzes teilhaftig zu werden. „Wir zögern nicht im geringsten", fährt Eck fort, „auch unsererseits das Kreuzesopfer Christi in sich für voll ausreichend zu halten, und doch bekommen die Gläubigen erst Anteil an diesem Quell der Fülle (huius fontis plenitudinis) durch die Sakramente, durch den Glauben und durch die Beobachtung der Gebote Gottes: Denn durch dieses alles werden gleichsam wie durch Kanäle die Verdienste des Leidens Christi den Gläubigen zugeteilt, d.h. durch die Sakramente, die Messe, die Gebete, durch die guten Werke"! (Sa LXv).

Eck betont auch an anderen Stellen, daß die Messe ihre ganze Kraft und Wirksamkeit vom Kreuzesopfer her bekäme und deshalb dieses nicht beeinträchtigen könne [429], daß sie aber notwendig sei, um die Früchte des Kreuzesopfers den Menschen zuzuwenden [430].

---

[428] „Nam ipsi non negamus, tam perfectum fuisse sacrificium Christi, ut non sit necesse aliud offerri per ecclesiam, non enim aliud, sed illud idem sacrificium offert sacerdos in missa, quod Christus, licet non eodem modo, ut in superioribus diximus: Unicum autem est hodie et iuge sacrificium in ecclesia externum, pro tot et variis veteris legis sacrificiis" (Sa LXr).

[429] „oblatio mystica nullius esset momenti sicut nec alia quae sunt in ecclesia dei nisi efficaciam et virtutem haberet ab oblatione victimae in cruce"! (Sa XLIIIv).

[430] „cum in oblatione quotidiana effectus aliqui salutares merito oblationis primae fidelibus communicentur" Sa XLIIIv. „Christus semel oblationem perfecit in ara crucis et effectus eius quotidie derivatur ad nos". Ench 116r. „Wie er sich einmal geopfert hat mit Blutvergießung am Kreuze, so opfern wir ihn täglich im Geheimnis unter den Gestalten des Sakramentes in der Messe, damit wir seines hl. Opfers am Kreuze, seines Leidens und Sterbens und hohen Verdienstes auch teilhaftig werden" Pr 4, 53r.

Die Auffassung, durch das Leiden seines Sohnes sei Gott genuggetan für die Sünde der ersten Menschen und die Erbsünde, aber durch die täglichen, aktuellen Sünden würde er neu erzürnt und müsse er deshalb aufs neue versöhnt werden, weist Eck ausdrücklich zurück. Denn nur Christus könne für die Sünde genugtun, und er habe Gott durch sein Leiden versöhnt, nur müßten wir uns Anteil daran verschaffen durch die Sakramente, den Glauben usw. [431]. Bei einem ungläubigen Heiden sei Gott weder über dessen Erbsünde noch über die aktuellen Sünden versöhnt, weil er sich des Leidens des Herrn noch nicht teilhaftig gemacht habe.

Eine Medizin, fährt Eck fort, nütze nur dem Kranken, der sie einnehme. So stehe es auch mit der Genugtuung des Arztes Christus [432]. Er sei für alle gestorben und habe für alle ausreichend Verdienste erwirkt, aber diese würden nicht für alle wirksam [433]. Bei wem das Leiden Christi wirksam sein werde, darüber belehre der Herr uns selber, wenn er bei Johannes sage: „Eine größere Liebe hat niemand, als daß er sein Leben hingibt für seine Freunde." Für seine Freunde sei das Leiden Christi also wirksam gewesen. Freunde Christi seien aber diejenigen, die seine Gebote halten.

Weil durch das Messopfer uns die Früchte des Kreuzesopfers zugeteilt werden und wir erst so auch faktisch mit Gott versöhnt werden, machen unsere täglichen Sünden die tägliche Darbringung des Messopfers erforderlich. Das betont Eck immer wieder, allerdings zusammen mit fast allen anderen katholischen Schrift-

---

[431] „Nemo potuit satis facere pro peccato nisi Christus: Ita, que deum fecit nobis placatum . . . curamus nos effici participes huius passionis per sacramenta, fides etc." (Sa LXv). „Imponunt catholicis assere passionem Christi factam pro originali peccato, missam fieri pro actualibus. At hic concionatores principes suos decipiunt dum catholicis errorem et heresim imponunt inauditam. Ostendant nobis eum qui sentiat Christum solum pro peccato originis in passione satisfecisse. Et nos tam adversabimur ei quam Luthero. Nunquam ita docuere catholici, sed dicimus Christum satisfecisse pro omnibus peccatis. At sicut concionatores dicunt illam satisfactionem nulli prodesse sine fide, ita catholici et tota ecclesia docuit nos illius satisfactionis participes fieri per sacramenta et sacrificium missae, per bona opera et similia" Conf. 100. In der Confessio Augustana „De Missa" heißt es: „Accessit opinio, quae auxit privatas missas in infinitum, videlicet quod Christus sua passione satisfecerit pro peccato originis et instituerit missam, in qua fieret oblatio pro cotidianis delictis, mortalibus et venialibus" (Bekenntnisschriften S. 93; CR 26. 299). Vgl. Nikolaus Paulus, Die angebliche Lehre, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben. In: Der Katholik, Mainz 1896, II, 229—249; 1897, I, 486—492; 1900, I, 475—480; 1902, I, 573—576.

[432] „Sic non prodest medici nostri Christi sufficientia, nisi applicetur", Sa LXv.

[433] „Christus pro omnibus passus est et omnibus meruit sufficienter sed non omnibus efficaciter". Sa LXv.

stellern der Zeit. Er führt dabei Augustinus [434] und Ambrosius [435] an. Hier sei nur eine Stelle wiedergegeben: „Weil wir täglich sündigen, bedürfen wir täglich der Liebe Christi, durch die er uns versöhnt, reinigt und heiligt im reinen und makellosen Opfer seines Leibes und Blutes; das geschieht im hl. Dienst der Messe“ [436].

Während Eck hier so stark herausstellt, daß das Messopfer uns die Früchte des Kreuzesopfers zuteilt und unsere täglichen Sünden das alltägliche Opfer nötig machen, betont er an anderer Stelle, daß nicht das Altarssakrament als Medizin gegen die Sünden eingesetzt ist sondern das Bußsakrament [437].

Tatsächlich gelingt es Eck nicht, die besondere Stellung der Eucharistie als Opfer vor den anderen Sakramenten deutlich zu machen und ihre Beziehung zu ihnen festzulegen. Er begnügt sich damit, festzustellen: Durch den Glauben, die Sakramente, das Messopfer und die Beobachtung der Gebote werden dem Gläubigen wie durch Kanäle die Verdienste des Leidens Christi zugeteilt. Die Frage, worin oder ob ein Unterschied in der Zuteilung der Verdienste des Kreuzopfers besteht, je nachdem, ob sie durch die Messe oder durch die übrigen Sakramente geschieht, bezw. die Frage nach dem Verhältnis der übrigen Sakramente zum Meßopfer stellt Eck nicht. Einmal macht er folgende Unterscheidung: „Nam sicut gratia et merita salvatoris applicantur fidelibus per applicationem sacramentorum, ita merita et fructus oblationis dominicae applicantur fidelibus per huius modi actionem repraesentationem“ (Sa XVIIIv.). Will Eck einen Unterschied gemacht wissen zwischen gratia et merita salvatoris einerseits und den merita et fructus oblationis dominicae? Dann müßte er uns den genauer angehen. Bis dahin scheint mir in seiner Darstellung von hier aus der besondere Charakter der Messe vor den übrigen Sakramenten, die ja auch die effectus passionis applizieren, in Frage gestellt zu sein. Eck betont ja selbst, daß die Kirche auch in der Kommunionfeier vom Karfreitag der „fructus

---

[434] „De verbis Domini“ sermo 84; PL 39, 1908: „Accipe quotidie, quod quotidie prosit“. Vgl. Thomas S. th. III, q. 83, a. 2; q. 80, a. 10; Frdb. I/1335.

[435] „Liber de sacramentis“ IV, PL 16, 446; Thomas S. th. III. q. 80, a. 10; Frdb.I/1319. Von Luther zitiert in „Sermo de digna praeparatione“ (1518) WA I, 333.
Es ist zu beachten, daß beide Stellen zunächst nur die Kommunion im Auge haben.

[436] „Et quia quotidie peccamus quotidie egemus charitate Christi, qua nos pacificet et mundet ac sanctificet sacrificio mundo et immaculato corporis et sanguinis sui, quod fit in sacro missae officio“ Sa XXIv.
Weitere Stellen: Sa XXXVIIr; XIXr; Pr 4, 49v; Pr 4, 53r; H 223.

[437] „Ac si eucharistia esset in medicinam contra peccata instituta et non ipsum sacramentum poenitentiae“ Sa XLVIIv.

passionis et oblationis“ teilhaftig werde, daß diese aber kein Opfer sei (Sa XIXr).

Eck bemüht sich zu zeigen, wie unberechtigt der reformatorische Einwand ist, daß die Messe das Verdienst Christi und die Bedeutung des Kreuzesopfers schmälere. Er tut das in recht eindrucksvoller Weise. Er betont, die Messe sei nicht etwas, das neben, erst recht nicht ohne das Kreuzesopfer bestehen kann, sie sei der Kanal, durch den uns die fructus passionis zufließen. Eck geht hierbei aber so weit, daß für den Opfercharakter der Messe kaum noch Platz bleibt. Er scheint ihn ganz aus dem Auge zu verlieren. Sicher betont er gleichzeitig, daß die Messe ein Opfer ist, aber weshalb und wie, das bleibt hier unverständlich. Wenn die Reformatoren ihm zugäben, daß uns in der Eucharistie die Früchte des Leidens Christi zufließen, so wäre damit ja nicht zugegeben, daß die Messe ein Opfer ist. Gerade Luther betont sehr stark, besonders im Kampf gegen die Schwärmer, daß das Abendmahl die Zuteilung der Früchte des Kreuzes, nämlich der Vergebung der Sünde, sei und daß die Sündenvergebung am Kreuze mir nichts nützen würde, wenn ich in Wort und Sakrament ihrer nicht teilhaftig würde. So sagt er im großen Katechismus (1529): „Denn obgleich das Werk am Kreuze geschehen und die Vergebung der Sünden erworben ist, so kann sie doch nicht anders denn durchs Wort zu uns kommen... Woher wissen sie es oder können sie die Vergebung ergreifen und zu sich bringen, wo sie sich nicht halten und glauben an die Schrift und das Evangelium? Nun ist das ganze Evangelium... durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns vorgelegt“ [438], und in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten (1525) heißt es: „Erworben hat sie (sc. die Vergebung der Sünden) Christus vom Kreuze, das ist wahr, aber er hat sie nicht ausgeteilt oder gegeben am Kreuze. Im Abendmahl oder Sakrament hat er sie nicht erworben, er hat sie aber daselbst durchs Wort ausgeteilt und gegeben, wie auch im Evangelio, wo es gepredigt wird. Die Erwerbung ist einmal geschehen am Kreuze, aber die Austeilung ist oft geschehen, vorhin und hernach von der Welt Anfang bis ans Ende... Will ich nun meine Sünde vergeben haben, so muß ich nicht zum Kreuze laufen, denn da finde ich sie noch nicht ausgeteilet, ich muß mich auch nicht zum Gedächtnis und Erkenntnis halten des Leidens Christi, wie Karlstadt allfentzt, denn da finde ich sie auch nicht, sondern zum Sakrament oder Evangelio, da

---

[438] WA 30, I, 226. Vgl. Kleiner Katechismus (1529) „Nämlich das uns jm sacrament vergebung der sünden, leben und seligkeyt durch solche wort gegeben wiert. Denn wo vergebung der sünden ist da ist auch leben und seligkeit“. (WA 30, I, 260 f.).

finde ich das Wort, das eine solche erworbene Vergebung am Kreuz austeilet, schenkt, darbietet und gibt" [439].

Aber gerade, weil die Eucharistie für Luther die Zuteilung der Früchte ist, wir hier also etwas empfangen, kann sie seiner Meinung nach kein Opfer sein. Denn dann brächten wir ja Gott etwas dar. Es blieb demnach zu zeigen, wie wir beim Meßopfer nicht nur am Leiden Christi teilnehmen, sofern wir dessen Früchte empfangen — das trifft für die übrigen Sakramente auch zu — sondern wie wir aktiv in dieses Opfer eingehen, es zu dem unseren wird und wir mit und in Christus Gott dem Vater ein gültiges Opfer darbringen, d. h. nicht nur mit Gott versöhnt werden, sondern in Christi Opfertat ihm wahrhaft und tatsächlich Sühne leisten und darüber hinaus ein vollkommenes Lob-, Dank und Bittopfer darbringen, weil wir teilnehmen an dem Lob, dem Dank und der Bitte Christi am Kreuze [440].

Das Letztere, nämlich daß die Messe nicht nur Sühne sondern auch eine unendliche Verherrlichung Gottes bedeutet, wird von Eck sozusagen überhaupt nicht beachtet. Er sieht ausschließlich die medizinelle Bedeutung der Messe. In der Messe sollen wir, wie wir schon sahen, nach ihm eine „tägliche Arznei haben für die täglichen Sünden" (Pr 4,49v). Wohl nennt er die Messe gelegentlich ein Opfer des Lobes, und er verweist dabei auf den Kanon (Sa XXr/v). Aber das tut er hier nur, weil er an Hand von Ps. 49(48) und Ps. 50(49),14 den Opfercharakter der Messe beweisen will, indem er folgert: Immola deo sacrificium laudis, id est, sacrificium Eucharistiae, ut docte interpretatum est Nicolaus de Lyra [441], quod cum divinis laudibus et gratiarum actionibus et immolatur: nam et sancta mater ecclesia in Canone missae Eucharistiam laudis appellat sacrificium". Deshalb brauchen wir dieser Stelle kein Gewicht zuzumessen.

[439] WA 18, 203 f. „Denn wie wol die geschicht geschehen ist, so lange aber es myr nicht zugeteylet wird, ists gleich alls were es fur mich noch nicht geschehen . . . Derhalben auch S. Paulus spricht . . . Der leyb Christi werde für uns gebrochen. Es hyndert noch foddert hie die vergebung nicht sterblich odder unsterblich seyn, es sey geschehen odder solle geschehen. Es ist gnug, das dasselbige blut ist. Denn myr wirds vergossen, wenn myrs ausgeteylet und zugeteylet wird das fur mich vergossen sey, wilchs noch teglich gehet und gehen mus". WA 18, 205.

[440] Vgl. Rohner, Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Thomas, in: Divus Thomas (Freib. 1924) III. Serie. 2. 395 ff. Rohner zitiert Cajetan: Das Opfer wirkt nicht nur wie die anderen Sakramente nach Art eines, der uns etwas gibt, sondern nach Art eines, der durch uns etwas darbringt. „Sacrificium non operatur permodum agentis, ut sacramenta, sed per modum oblationis". (In opusc. de celebratione missae cap. II, 10). Vgl. Vonier, Geheimnis des euch Opfers, S. 169 ff.

[441] „Postilla litteralis" zu 50 (49), 14: Immola Deo sacrificium laudis id est sacrificium Eucharistiae quod immolatur cum laudibus divinis" in „Bibliorum Sacrorum" Bd. III, 794.

Aber zum Schluß des hier hauptsächlich behandelten Kapitels (III,9) sagt Eck ausdrücklich, in der Versöhnung Gottes dürfe nicht die einzige Wirkung der Messe gesehen werden, es gäbe eine ganze Menge anderer Wirkungen dieses Sakramentes und Opfers. „In diesem Opfer tuen wir genug für die Sündenstrafen der Lebenden und Toten, das Opfer ist heilsam zum reichen Erlangen göttlicher Geschenke, es nützt zur Befreiung von drohenden Gefahren wie Pest, Krieg, Hunger, Unwetter etc., wir bringen es dar für Seele und Leib. Wir sagen Gott Dank für die empfangenen Wohltaten. Für das irdische Leben erlangt der würdig Opfernde Gnade und für das künftige die ewige Herrlichkeit. Dazu bietet es Schutz vor künftigen Sünden" (Sa LXIr). Wer darüber hierzu noch Genaueres wissen wolle, der solle im Traktat des Heinrich Gorcheim „Über die Wirkungen der Messe" [441a] und in Gabriel Biels Vorlesungen über den Meßkanon (lect. 26+36) nachlesen.

Es braucht nicht im einzelnen gezeigt zu werden, wie die hier von Eck neben der Versöhnung Gottes angegebenen Wirkungen der hl. Messe im Rahmen der vorhin beanstandeten Auffassung von der Messe bleiben. Es handelt sich lediglich um Zuwendungen an den Menschen. Wenn dazwischen von der Danksagung die Rede ist, dann zeigt ein genaueres Zusehen, daß hier die „Eucharistia" nicht in ihrem vollen Sinn gesehen wird, sondern daß ihr Inhalt moralistisch verkürzt ist.

Es ist ganz verständlich, daß Eck gerade in Verbindung mit dieser einseitig medizinellen Auffassung von der Messe lehrt, der Wert der Messe sei in sich begrenzt. „Quod in cruce offerendo meruit in quadam plenitudine: hoc idem per partes finite applicatur per sacrificium missae" (Sa LXIr). Durch die Messe wird uns gleichsam in täglichen Dosen von der unendlichen Fülle des Kreuzesopfers mitgeteilt oder genauer gesagt, die Messe ist eine solche kleine Dosis [442].

Wir haben im voraufgehenden festgestellt, wie Eck bei dem Bestreben zu zeigen, daß das Meßopfer das Kreuzesopfer in keiner Weise beeinträchtigt, weil es seine ganze Wirksamkeit von diesem erhält und nur die Früchte des Kreuzesopfers zuteilt, aus dem Auge verliert, daß die Eucharistie ja nicht nur wirkt, indem sie uns etwas zuteilt wie die übrigen Sakramente, sondern wir in ihr durch, mit und in Christus zu Opfernden werden.

Haben wir sonst bei Eck die starke Betonung der mensch-

[441a] Tractatus consultatorii circa divinas et humanas actiones et quorundam Bohemorum errores emergentes ... iuxta doctrinam divi Thomae Aq., Coloniae 1503. Daris u. a. „De effectibus eucharistiae"; vgl. Hurter II² S. 801.

[442] Vgl. Ench 116r; Ench 117r; Sa LVIIv; und meine Ausführungen im nächsten Kapitel.

lichen Aktivität auszusetzen gehabt, so sehen wir uns hier auf einmal in der Lage, das Tun des Menschen beim Meßopfer, allerdings sofern es Mittun mit Christus ist, Eck gegenüber zu vertreten. Ja, fast möchten wir ihm vorwerfen, er gebe hier den Reformatoren zu sehr nach, wo wir sonst bei ihm zu beklagen hatten, daß er dem reformatorischen Anliegen nicht gerecht zu werden vermag.

Aber das ist ganz bezeichnend. Ich habe einen Sachverhalt erst verstanden d. h. als sinnvolles Ganzes erfaßt, wenn ich seinen Einheitsgrund kenne. Vom Zentrum aus kann ich allein die Peripherie meistern. Die Strahlen eines Strahlenbündels sind nur ein sinnvoller Zusammenhang vom gemeinsamen Ursprung her, sonst liegen die einzelnen Strahlen isoliert nebeneinander, ja fliehen sich gegenseitig. Wie wir schon öfter gesehen haben, scheint Eck um gewisse Grundwahrheiten wie z. B. die seinsmäßige Verbindung des Menschen mit Christus in der Kirche, nicht zu wissen. So vermag er auch nicht einsichtig zu machen, wie etwas ganz das Werk Christi ist und doch zugleich das Werk des Menschen sein kann, und wie dieser umgekehrt eine Heilstat, z. B. einen Opferakt, setzen kann, ohne das Tun Christi zu schmälern. Eck hat in seiner äußerlichen, nominalistischen Denkweise nur Teile in der Hand. Wie es der Gang der Polemik gerade erfordert, betont er scharf die eine oder andere Teilwahrheit. Dem Häretiker muß aber gerade gezeigt werden, wo die Wahrheit, die er einseitig herausnimmt und überbetont, im Ganzen ihren Platz hat. Das tut und vermag Eck aber nicht.

V. Kapitel

Die Verteidigung der Privatmesse.

§ 14 Die theologische Grundlegung.

Wie wir schon feststellten[1], schreibt Eck der Messe im Gegensatz zum Kreuzesopfer nur einen endlichen Wert zu. Das ist für ihn eine Folgerung daraus, daß die Messe „nur" die memoria bezw. repraesentatio passionis ist: „Porro missa est memoria quoad modum offerendi et sic certa non est illa oblatio, sed eius memoria, quasi infinitum differunt in acceptione divina modus offerendi in cruce et modus offerendi in missa" (Sa LVIIv). Dieselbe Anschauung findet sich im Enchiridion: „Hinc fit, ut dum prima oblatio meriti fuerit infiniti, secunda limitata est et finita" (Ench 116r) [2].

An anderen Stellen folgert Eck die Begrenztheit des Wertes der Messe aus ihrer Eigenschaft als Mittel der Zuteilung der Früchte des Kreuzesopfers. Was hier in unendlicher Fülle durch Christus verdient wurde, das wird in der Messe in endlichen Teilen zugewiesen [3].

Der Wert der Messe selbst ist nach Eck von vornherein begrenzt und nicht etwa nur ihre Wirkung, insofern wir bei unserer begrenzten Aufnahmefähigkeit nicht in der Lage sind, die Fülle des Bereitgestellten uns anzueignen. Von der fides und devotio des Priesters und der Gläubigen, durch die nach dem hl. Thomas das Maß der Wirksamkeit der hl. Messe bestimmt wird[4], spricht Eck überhaupt nicht.

Hat die Messe aber nur einen endlichen Wert, dann ergibt sich für Eck daraus, daß es nicht nur sinnvoll sondern erwünscht ist, möglichst viele Messen am Tage zu feiern. Es können in derselben Kirche zur selben Zeit und für dieselbe Person zugleich mehrere Messen gefeiert werden[5]. Privatmessen sind also kein Greuel, sondern sie ergeben sich folgerichtig aus dem Wesen des Messopfers.

---

[1] S.o.S. 155; 189;

[2] Vgl. Ench 117r „. . . licet modus offerendi per recordationem et repraesentationem longe differat a prima reali oblatione".

[3] Sa LXIr „Quod in cruce offerendo meruit in quadam plenitudine, hoc idem per partes finite applicatur per sacrificium missae".

[4] S. th. III q. 79 a. 7 ad 2.

[5] „Ideo cum missae oblatio fit finiti valoris, et plures missae simul fiunt, etiam in eodem templo, etiam pro eadem persona". (Sa LVIIv).

Auf den Wert der Messe kommt Eck noch sehr ausführlich zu sprechen in seinen „Annotationes" zu dem sogenannten „Regensburger Buch"[6], die er mit diesem und einer Reihe anderer Schriftstücke zum Regensburger Religionsgespräch (27.4.—22.5. 1541) unter dem Titel „Apologia" Anfang 1542 herausgab.

In Artikel XX dieses Regensburger Buches hieß es u. a.: „Quod certe fit cum ecclesia illum eiusque verum corpus et sanguinem Deo patri pro totius mundi peccatis pia prece sistit. Nam etsi oblatio illa in cruce semel facta transiit non reiterabilis, victima tamen ipsa immolata perpetua virtute consistit, ut non minus hodie in conspectu patris oblatio illa in iis, qui eam Deo religiosa fide repraesentant, fit efficax, quam eo die, qua de sacro latere sanguis et aqua exivit" (Apologia G IVr).

Hier war also behauptet worden, daß in der Messe als der repraesentatio des einmal vollzogenen Kreuzesopfers dieses in seinem ganzen und unbegrenzten Wert Gegenwart wird. Hier gegen wendet sich Eck in längeren Ausführungen. Diese Entgegnung möchte ich ganz ausführlich geben, weil ich sie für wichtig halte und weil sie in gewisser Weise all das bestätigt, was wir bisher als Ecks Auffassung von der Messe ausgegeben haben.

„Diese Gottlosigkeit (impietas)" meint Eck, „ist für christliche Ohren nicht zu ertragen, nämlich zu sagen, das Opfer der Eucharistie sei heute in der Messe, wenn es in frommem Glauben Gott vergegenwärtigt wird, genau so wirksam (efficax)[7] wie am Kreuze, als aus der heiligen Seite Blut und Wasser hervorkamen" (Apologia N Iv). So könne sich nur der in seinen Formulierungen überschlagen, dem die straffe Zucht der Schule abgehe. Wenn die heutige Opferdarbringung gleich wirksam sei, dann bestehe ja kein Unterschied zwischen dem blutigen und dem unblutigen Opfer, zwischen der wahren, wirklichen und der repräsentativen Opferdarbringung, zwischen dem wahrhaft dargebrachten Christus und dessen Abbild und dem Gedächtnis des einmal geschehenen Opfers. Wenn diese Darbringungen gleich wirksam

[6] Vgl. Ludwig Pastor: „Die kirchl. Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V (Freiburg 1879), 234 ff.
L Th K VIII, 718 f.

[7] Daß Eck nicht nur die Endlichkeit der faktischen Auswirkung der Messe, sondern ihres Wertes an sich annimmt, geht aus dem folgenden hervor.
An sich brauchte die Anschauung, daß die Messe unendlichen Wert hat, der uns nach dem Maße unseres Glaubens zugeteilt wird, Eck nicht so ungeheuerlich vorzukommen. Denn diese Auffassung hatte auch Heinrich VIII. in der von Eck ausführlich zitierten und in einer besonderen Schrift ausdrücklich verteidigten „Assertio septem sacramentorum" vertreten. Vgl. das Zitat S. 173 Anm. 395.

seien, dann hätten sie folglich auch denselben Wert. Der des Opfers am Kreuze sei aber unendlich gewesen, nämlich Sühne für unsere Sünden und die der ganzen Welt. Die tägliche Darbringung der Messe habe aber nur endlichen Wert, denn sonst genüge ja täglich eine Messe in der ganzen Welt, und eine Messe sei ausreichend für die Seele eines Toten zu ihrer sofortigen Befreiung; ja an jedem Tage würde das ganze Fegfeuer leer werden, weil ja die Messe unendlichen Wert habe[8]. Das Totengedächtnis am Jahrestag und am 7. und 30. Tage hätte dann keinen Sinn. Man brauchte dann keinen Unterschied zu machen bei der Applikation der Messe, da ja ihre Wirksamkeit von unendlichem Wert sei.

Dem setzt Eck seine Meinung entgegen, daß der einmalige Opfertod mehr sei als tausend mal tausendmal das Gedächtnis des Leidens und Todes zu feiern, und das deshalb der Wert der Messe begrenzt und der des Kreuzesopfers unbegrenzt sei. Darum sei Christus auch nur einmal auf dem Altar des Kreuzes geopfert worden, während das Gedächtnis dieses Opfers täglich von uns im Mysterium gefeiert werde. Eck zitiert hieran anschließend Ambrosius oder vielmehr eine von Gratian[9] dem Ambrosius zugeschriebene Stelle, die aber von Chrysostomus stammt und die Eck in dem Väterbeweis seiner Schrift „De sacrificio missae' auch dem letzeren zuschreibt (Sa XXXIVr). Niemand möge uns damit kommen, fährt Eck fort, eine Messe sei gleich wirksam für alle Seelen, wie ein Leuchter die ganze Wohnung hell mache. Niemand solle das Wort des hl. Hieronymus[10] verdrehen, daß eine Messe oder ein Psalm für 100 Seelen gebetet, nichts weniger angenommen würden, als wenn sie für eine verrichtet würden. Dieser habe vorher gesagt, wie er das meine, daß nämlich 5 Psalmen in der Reinheit des Herzens, in Heiterkeit und geistlichem Frohsinn gesungen besser seien als das Singen des ganzen Psalters in Herzensangst und Traurigkeit. So ist für Eck die Meinung des Verfassers des „Regensburger Buch"[11] als falsch und skandalös zurückzuweisen, weil damit die Würde und

[8] „oblatio autem Christi in cruce fuit infiniti valoris, quia ipse est propiciatio pro peccatis nostris et totius mundi . . . , oblatio autem quotidiana in missa est finiti valoris, alioquin sufficeret una missa pro anima defuncti, quod statim liberaretur, imo omni die totum purgatorium evacuaretur, quia missa esset infiniti valoris" (N IIr).

[9] Frdb I/1333. [10] Frdb I/1418.

[11] Eck geht davon aus, daß Butzer allein der Verfasser sei; in einer Verteidigungsschrift gegen Pflug und Gropper fragt er diese ironisch, weshalb sie sich über seine Bemerkungen zu dem Buch so aufregten, wenn sie doch nicht seine Verfasser wären. „Amici quae affertis in librum dixi, non nego at cur haec in personas vestras recipiatis nisi essetis authores libri, nescio, librum reiicio, non vos collegas meos, neque misi in senatum imperii" (Apologia N IVr).

Wirksamkeit des bitteren Leidens und Sterbens Christi beeinträchtigt werde. Ecks Anschauungen werden im folgenden noch klarer. Es könnte nun, meint er, ein gelehrter Mann kommen, der für das Buch eingenommen sei und könnte sagen, es werde zu Unrecht getadelt, denn die eine Opferdarbringung Christi sei immer von der gleichen Kraft und habe in keiner Weise wegen der Länge der Zeit eine Minderung erfahren. Sie sei aber von der Darbringung des Priesters verschieden, ihre Wirksamkeit werde uns durch letztere vermittelt, und zwar dem einen in größerem, dem anderen in geringerem Ausmaße. Das ist aber nach Eck nicht die Meinung des „Regensburger Buch". Hier werde behauptet, die tägliche Darbringung der Messe habe die gleiche Wirksamkeit wie die am Kreuze, und das sei in höchstem Maße falsch, was unter den jüngeren Autoren Gabriel Biel [12] bestätige Zwar sei es derselbe Christus, der beide Male geopfert werde, und so sei in der Opfergabe kein Unterschied, wohl aber in der Weise des Opferns und in der Wirksamkeit der Darbringung. Denn die Darbringung des Priesters sei eine andere, und deshalb sei auch die Wirksamkeit eine andere und zwar je nach der Applikation des Priesters eine größere oder kleinere [13].

Daß der Wert der Messe schon auf Grund des opus operatum und nicht erst auf Grund des opus operantis geringer ist, wird in den weiteren Ausführungen Ecks ganz deutlich. Hier spricht er den Wunsch aus, einmal in einem Kreis gelehrter Männer öffentlich darüber disputieren zu können. Dann würde er seine These so fassen: Die Wirksamkeit der Darbringung in der Messe ist nicht dieselbe und gleiche (und zwar ganz abgesehen davon, daß der Priester einmal gut oder schlecht, andächtig oder unbeteiligt sei), weil der eigentliche Opferer (principalis offerens), die streitende Kirche, deren Diener der Priester ist, nicht immer die gleiche sei an Verdienst und Wohlgefälligkeit vor Gott [14]. Zwar behaupte Heinrich von Gorchheim [15] das Gegenteil. Er, Eck sei in seinen Volksansprachen aber lieber dem hl. Thomas gefolgt, dessen Meinung ihm nicht nur wahrer erscheine sondern auch dem Volke verständlicher sei.

Wir sind Eck dankbar dafür, daß er hier Thomas als Quelle für seine Predigten über die Sakramente angibt, es bleibt uns

[12] Lectio 27 canonis.

[13] „licet enim sit idem Christus qui utrobique offertur, ac ita in oblato nulla est differentia, sed in modo offerendi ac efficacia oblationis" (N IIv).

[14] Oblationis in missa efficaciam non esse eandem vel aequalem (non respicio hic ad sacerdotem bonum vel malum, devotum vel frigidum) quia offerens principalis, ecclesia militans, cuius minister est sacerdos, non semper est aequalis meriti et acceptationis apud deum, sed in uno tempore plus, in alio minus" (N IIv f.).

[15] Heinrich v. Gorkum († 1431); vgl. LThK IV, 923.

aber unverständlich, wie er gerade ihn als Gewährmann für die hier angeführte Meinung angeben kann.

Bei der vorgeschlagenen Disputation möchte Eck noch ein anderes Paradoxon verteidigen, nämlich daß die Wirksamkeit der Messe, ebenfals ex opere operato, auch zur selben Zeit nicht die gleiche sei [16].

Ich brauche nicht im einzelnen darauf hinzuweisen, wie hier in einer Schrift, die am Ende von Ecks literarischem Schaffen steht, alle die Anschauungen über das Opfer, die wir ihm in den vorigen Kapiteln zugeschrieben haben, ihre Bestätigung finden. Ja, was da noch zweifelhaft war, wird hier ganz deutlich. Eck trennt die Messe stark vom Kreuzesopfer. Unter alia oblatio meint er mehr als bloß eine andere Gegenwartsweise desselben Opfers. Das geht schon daraus hervor, daß sie für ihn eine alia efficacia zur Folge hat [17], die nun sicher eine andere ist. Die Identität besteht lediglich in der Opfergabe [18], der Opfernde ist zunächst der Priester, aber als minister ecclesiae, die die principalis offerens ist.

Hier geht es mir darum, daß Eck die Auffassung vertritt, daß der Wert der Messe in sich, also schon auf Grund des opus operatum, begrenzten Wert hat und er hierin die Rechtfertigung der Privatmessen erblickt, aber auch nur auf Grund dieser theologischen Lehre den Sinn der Privatmessen sichergestellt sieht.

Eck gibt in diesen Gedanken und auch in den vorher von mir zitierten Bemerkungen aus der Schrift „De sacrificio missae" so etwas wie eine spekulative Rechtfertigung der Privatmessen. Wir sollten annehmen, daß er diese Anschauungen auch da vorträgt, ja sie noch weiter ausbaut, wo er sich ausdrücklich der Verteidigung der Privatmessen annimmt, nämlich im „Auctarium Eckii ad Enchiridion De Privatis Missis", das 1541 als besondere Schrift erschien und auch schon der Ausgabe des Enchiridion dieses Jahres beigedruckt wurde.

Wir werden in unserer Annahme restlos enttäuscht. Eck begnügt sich damit, von einigen wenigen Schriftstellen abgesehen, ausschließlich aus den Canones der Kirche und den Vätern nachzuweisen, daß schon seit ältester Zeit mehrere Messen gelesen und in bestimmten Anliegen für bestimmte Gläubige appliziert wurden. Weiter sucht er dann die Väterstellen, die die Reformatoren für die Einmaligkeit der Feier der Messe anführen, als nicht beweiskräftig zu erweisen. Es wird nicht der leiseste Versuch ge-

[16] „Aliud paradoxum quoque defenderem missae efficiam itidem ex opere operato, non esse aequalem etiam eodem tempore: at quia adversarii ista non intelligunt, missa facio" (N IIIr).

[17] „quia alia sit oblatio sacerdotis, alia etiam efficacia" (N IIv).

[18] „in oblato nulla est differentia" (N IIv).

macht, die Möglichkeit und Berechtigung der Privatmessen systematisch-spekulativ zu begründen oder sie in das Ganze der katholischen Lehre und des Kultes einzuordnen.

§ 15 Die historische Rechtfertigung im „Auctarium de privatis missis".

Der 38. und letzte Artikel „De privatis missis" zerfällt in vier Teile. Im ersten werden Schrift- und Traditionszeugnisse beigebracht für den Brauch, Privatmessen zu lesen; im zweiten für die Sitte, sie zu applizieren. Dann legt Eck in sieben Thesen seine Meinung vor und führt schließlich im vierten Teil neun Einwände der Gegner an, die einzeln widerlegt werden.

Ich möchte im folgenden ganz eng dem Kapitel des Enchiridion über die Privatmesse folgen, um auf diese Weise einmal ein Bild über die Art und den Aufbau eines Artikels im Enchiridion zu vermitteln. Dieser Artikel ist ja auch neben den Annotationes die einzige Stellungnahme Ecks zu den Privatmessen. Um umständliche Rückverweise zu vermeiden, flechte ich die Kritik, die mehr die einzelnen Stellen angeht, in die Darlegung ein, um am Schluß eine Wertung des ganzen Artikels zu geben.

a. Die Feier der Privatmessen.

Eck geht aus von Apg 2,42 und 2,46. An sich könnte man, so meinte er, annehmen, an diesen Stellen sei die Rede von gewöhnlicher Speise. Aber die Glossa verstehe hierunter das Sakrament und unter der Brotbrechung die Kommunion gemäß 1 Kor 10,16: das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn? Die Christen waren nun aber nicht alle in einem Hause, denn nach dem Bericht der Apostelgeschichte waren schon bei der Himmelfahrt 120 Menschen zugegen, Pfingsten wurden es 3000 und bald darauf 5000.

Schon bei diesem ersten Argument unterläuft Eck ein Fehler, der sich durch die ganze Schrift hindurchzieht, durch den die Grundlage des Gespräches dauernd verschoben wird und der uns zu der Annahme berechtigt, daß Eck das eigentliche Anliegen der Reformation nicht verstanden hat bezw. daran vorbeiredet. Er schließt nämlich immer von jeder mehrmaligen Feier der hl. Messe, wie sie etwa durch die Menge der Christen notwendig wurde, auf das Vorkommen von Privatmessen, wie die Reformatoren sie als „Winkelmessen" verwerfen.

Nach diesen Schriftstellen führt Eck Erlasse der Päpste und Äußerungen der Väter an. Er zitiert dabei fast ausschließlich nach dem Corpus juris Canonici, auch da, wo er den Fundort

nicht angibt, wie sich aus der Reihenfolge der angeführten Stellen und an kleinen Fehlern zeigen ließe.

Er beginnt die Reihe mit einem Erlaß des Papstes Alexanders I. (105—115?). Hier werde dem Priester gestattet, wenn es notwendig sei („si ita necesse sit"), zwei Messen zu feiern, die eine für die Verstorbenen, die andere vom Tage. Dieser Erlaß, der bei Gratian unter der Überschrift „Item Alexander Papa" aufgeführt wird [19], stammt aus einem unechten Brief Alexanders II. (1061—1073)[20]. Er geht zurück auf die Exzerption Egberts aus dem 9. Jahrhundert, wo es in Canon 54 [21] heißt: „Et sufficit sacerdoti unam missam in una die celebrare, quia Christus semel passus est et totum mundum redemit" [22].

Damit fällt diese Stelle als Beweis für das hohe Alter der Privatmesse aus. Für die Kennzeichnung Ecks und innerhalb der kontroverstheologischen Auseinandersetzung ist wichtiger, daß sie von Eck nicht sinngemäß wiedergegeben wird. Der Papst betont, es genüge, wenn der Priester an einem Tage eine Messe feiere, weil Christus nur einmal gestorben sei und so die ganze Welt erlöst habe. Doch gebe es einige, die zwei Messen läsen, wenn eine Notwendigkeit dazu bestände. Der Papst läßt das gelten, droht aber die ewige Verdammnis dem an, der um des Geldes und weltlichen Ehrgeizes willen mehrere Messen lese. Dieser Canon hat also die Feier mehrerer Messen zu Voraussetzung und bezeugt sie damit, er billigt diesen Brauch aber nicht einfachhin und läßt die Bination — um diese handelt es sich hier zunächst — nur gelten für den Fall, daß eine Notwendigkeit dazu vorliegt. Bemerkenswert ist die Begründung, die er für die einmalige Feier der Messe angibt, nämlich, daß Christus durch seinen einmaligen Tod die ganze Welt erlöst habe. Eck zitiert diese Stelle, ohne ihre eigentliche Absicht und ohne den Zusammenhang zu beachten.

„Der Papst Honorius III. (1216—1227)", fährt Eck fort, „schreibt den Prälaten der Kirche vor, an einzelnen Tagen zwei Messen abhalten zu lassen, die eine für die Toten, die andere von der Zeit oder Ferie" (Ench 240) [23]. Wenn nun zwei Messen notwendig seien, dann seien auch weitere keineswegs ausgeschlossen.

Auch das Konzil von Agde (506) wolle die Messen vom Feste der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und von dem des hl. Michael als missae peculiares nicht verbieten, sondern es verlange nur, daß wegen einer solchen missa specialis die Messe vom Tage

[19] Frdb. 1/1308; PL 146, 1410; Mansi XIX; 979: „ex loco incerto".
[20] Jaffé I², S. 5, Nr. 29: „Neues Archiv f. ält. D. Gsch." V. 350.
[21] PL 89, 386; Mansi XII, 418.
[22] Vgl. Jos. Merk, Totenehrung S. 76 f.
[23] Frdb II/642.

nicht ausfalle. Der hier von Eck zitierte Canon ist nicht von der Synode zu Agde. Nach dem Corpus Juris [24] stammt er von der Synode zu Tribur(895). Aber auch das stimmt nicht. Es handelt sich nämlich um den 10. Canon der Synode zu Seligenstadt (1022) [25]. Aber ganz abgesehen von der objektiv falschen Quellenangabe — was für die damalige Zeit belanglos blieb — gibt Eck den Canon dem Inhalt nach falsch wieder. Die Synode verbietet wohl den Gebrauch dieser Formulare als Sondermessen und läßt sie nur für den Tag des Festes selbst zu.

Der Papst Telesphorus (125—136) [26] setze für die Weihnachtsnacht die Feier von drei Messen fest. In dem Canon, den Eck hier vor Augen hat, ist aber nur die Rede davon, daß die Priester Weihnachten die Messe um Mitternacht lesen sollen und an den übrigen Tagen nicht nach der dritten Tagesstunde. Von den drei Messen am Weihnachtstag ist wohl in dem anderen Canon des Corpus Juris die Rede, den Eck gleichsam als Fundort für den Erlaß des Papstes Telesphorus anführt. Dieser Canon ist aber aus viel späterer Zeit und stammt von Innocenz III. [27]. Selbst hier spricht der Papst nur von den drei Messen als von einer Ausnahme, während er sich sonst gegen die Vielzahl der Messen wendet und eine zweite Messe nur „causa necessitatis" zuläßt.

Wenn der Papst Soter (166—175) [28] anordnet, daß die Priester nur in Anwesenheit von zwei Gläubigen, die ihm respondieren, die hl. Messe feiern dürfe, dann verbiete er damit — so meint Eck — nicht die Privatmessen sondern schreibe nur die Form ihrer Feier vor.

Von dem Verbot der Messen in Privathäusern durch das Konzil von Laodizäa (343—381) [29] seien Privatmessen in den Kirchen nicht betroffen.

Das Konzil von Agde (506) [30] gestatte die Feier des Gottesdienstes außerhalb der Pfarrkirche in einem Oratorium auf dem Lande mit Ausnahme der hohen Feste. An diesen müßten die Gläubigen in den Städten in ihren Pfarrkirchen die Messe hören [31].

Die 6. Synode (608/81) [32] gestatte den Priestern die Feier des Gottesdienstes in Privatoratorien, wenn die Erlaubnis des Bischofs dafür vorliege.

[24] Frdb II/635. [25] Hefele-Leclercq IV. 923, Mansi XIX 397 f.
[26] Frdb I/1306 aus Pseudo-Isidor. [27] Frdb II/636.
[28] Frdb I/1311, unecht.
[29] Ca 58, Hefele-Leclercq I, 1025; Mansi II, 573.
[30] Frdb I/1302; Ca 21; Hefele-Leclercq II, 990; Mansi VIII, 328.
[31] Vgl. P. Browe, Die Pflichtkommunion i. M. (Münster 1940) 48.
[32] Frdb I/1302. Es handelt sich um den Canon 31 der Quinisexta oder trullanischen Synode (692); vgl. Hefele-L. III, 560; Mansi XI, 955.

Die Tatsache, daß das Konzil von Orleans (511) [33] von der Feier von Messen in der Mehrzahl spricht, genügt Eck schon als Beleg für das Vorkommen von Privatmessen [34].

In der Historia Tripartita [35] wird berichtet, wie eine Frau, die in der Basilika Anastasia vom oberen Säulengang tödlich herabgestürzt war, auf Grund des allgemeinen Gebetes wieder lebendig geworden sei. Eck drängt dem Leser auf, das Gebet sei bei der Messe gesprochen worden [36]. Aber selbst wenn wir das zugäben, könnte diese Stelle nicht als Beweis gelten. Daß bei der Messe Gebete für andere gesprochen wurden, wird ja nicht bestritten; es ist zu beweisen, daß die Messe selbst für andere appliziert wurde. Weiter gehört, was die Anordnung der Argumente angeht, diese Stelle nicht hierhin, denn sie spricht von der Zuweisung der Messe und nicht von der Zahl der Messen. Über die applicatio handelt Eck erst im nächsten Abschnitt.

Papst Leo d. G. befehle in einem Schreiben an den Bischof Dioscorus Alexandrinus [37], wegen der Menge der Gläubigen das Opfer zu wiederholen, damit nicht ein Teil des Volkes „sua devotione" beraubt würde. Also, so folgert Eck, ist es angebracht, mehrere Messen zu feiern, weil es schwerlich möglich ist, daß das ganze Volk zur selben Stunde zusammenkommen kann. Wird das, so fragen wir auch hier, von den Reformatoren überhaupt bestritten?

In der Historia Tripartita [38] wird vom hl. Gregor v. Nazianz erzählt, er habe nach seiner Wahl zum Bischof von Konstantinopel in der Stadt in einem kleinen Oratorium das hl. Opfer gefeiert. Ebenso wird nach Eck vom hl. Konrad, vom hl. Ulrich und vom hl. Wolfgang die Feier von Privatmessen in kleinen Kapellen berichtet. Später habe man dann eine Menge von kleinen Kapellen an die großen Dome angebaut, damit durch die Privatmessen der Kanoniker das Volk nicht vom Hauptgottesdienst fortgezogen würde. Die Priester, die in diesen Kapellen für Könige und Fürsten privat die Messe feierten, habe man Kapläne genannt.

Die Synode von Tribur(895) [39] habe es für den Fall, daß die Kirche abgebrannt sei, gestattet, in einer Kapelle mit konsekriertem Altar die hl. Messe zu feiern. Wenn irgendwo, dann wird hier klar, wie äußerlich Eck argumentiert: Hier wird die Feier

[33] Frdb I/1312; Hefele-L. II, 1014; Mansi VIII, 355.
[34] „en in plurativo numero missas" (24r).
[35] IX, 9; PL 69, 1127. [36] „Pondera ad missas" (24r).
[37] PL 54, 627; Frdb I/1307.
[38] IX, 9; PL 69, 1129.
[39] Frdb I/1301. Eck zitiert nach dem Corpus Juris. Der Canon ist aber wohl der 9. der Synode von Mainz (888); Hefele-L. IV, 691; Mansi XVIII, 67.

der Messe in einer Kapelle gestattet, also gab es dort Privatmessen. Er beachtet gar nicht, daß nach dem Abbrennen der Pfarrkirche eben der in der Kapelle abgehaltene Gottesdienst der öffentliche Pfarrgottesdienst war. Wenn aber selbst in einem solchen Notfall noch ausdrücklich die Erlaubnis gegeben werden muß, in der Kapelle das hl. Opfer zu feiern, dann scheint diese Stelle gerade das Gegenteil von dem zu beweisen, was Eck mit ihr belegen will.

Der Patriarch Johannes von Alexandrien[40] mit dem Beinamen Eleemosynarius (610/11-619) tadelt einmal das Volk, weil es sich während der Messe auf dem Marktplatz herumtreibe. Er bemerkt dabei: ihretwegen sei er in die Kirche hinabgestiegen, während er doch auch in seinem Bischofspalast das Opfer habe feiern können. Demnach, so schließt Eck, war es also zu der Zeit schon Sitte, in Privatkapellen Messen zu halten[41].

Gregor d.Gr.[42] verbietet in einem Brief an den Bischof Castorius von Rimini, daß dort in dem Kloster vom Bischof öffentliche Messen gefeiert würden. Durch das Zusammenströmen des Volkes solle das zurückgezogene Leben der Diener Gottes nicht gestört werden. Eck folgert daraus: „Er will also lieber die Privatmesse der Mönche als eine öffentliche des Bischofs in den Klöstern" (242r).

Wenn in einer Kirche nur die eine öffentliche Messe gefeiert worden wäre, dann hätte auch die Bestimmung des Concilium Urbicum[43] keinen Sinn, wonach es verboten sei, daß an dem Altar, an dem der Bischof das Amt gehalten habe, am selben Tag ein anderer Priester die hl. Messe feiere (242r). Eck stellt sich hier nicht die Frage, wie man dazu kommt, ein solches Verbot zu erlassen. Besonders, wo in demselben Canon noch ganz allgemein das Lesen von zwei Messen auf einem Altar verboten wird.

Gregor erzählt in der Vita des hl. Benedikt[44] folgende Begebenheit: Der Heilige hatte zwei gottgeweihte Jungfrauen exkommuniziert. Als sie gestorben und in der Kirche begraben waren, beobachtete ihre Amme bei der täglichen Messe, wie sie immer dann, wenn der Diakon rief: „Wer nicht kommuniziert, mache Platz", aus ihren Gräbern hervorkamen und die Kirche verließen. Eck bringt die Geschichte nur bis hierher; er führt nicht mehr an, wie nach dem Bericht Gregors die beiden Frauen die Kirchengemeinschaft zurückerhalten, weil der hl. Benedikt

[40] PL 73, 375 f. Aus der Vita S. Joh. Eleemosynarii des Leontius v. Neapolis. Vgl. Bardenhewer Bd. 5, S. 135 ff.

[41] „Ecce Missam Privatam in episcopio" (242r). [42] PL 77, 578.

[43] Frdb I/1352. Ca 10 der Synode von Auxerre (um 580); Hefele-L. III, 216; Mansi IX, 913.

[44] PL 66, 178.

eine Opfergabe für sie darreichen läßt. Eck hat wohl den Text selbst nicht vor Augen gehabt, denn sonst hätte er den Schluß auch gebracht und sich dieses Argument für die applicatio der Messe nicht entgehen lassen. Entweder zitiert er also aus dem Gedächtnis oder aus einem anderen Schriftsteller, der nur den ersten Teil berichtet. Aus dem von ihm angeführten Text folgert Eck „Hier ist die Rede von den Messen, die man 30 oder 40 Tage lang nach dem Tode zu feiern pflegte, in denen für einzelne Oblationen dargebracht wurden. So hat diese Amme täglich für die gestorbenen Jungfrauen Opfergaben dargereicht" (242r).

Mit dem Hinweis auf den Brauch, an 30 oder 40 aufeinanderfolgenden Tagen Messen für die Verstorbenen lesen zu lassen, hat Eck die sogenannten Gregorianischen Messen[45] im Auge. Die sind hier aber nicht bezeugt; sie haben ihren Ursprung in einer anderen Erzählung Gregors[46].

Papst Gelasius (492—496)[47] schreibt einmal einigen Bischöfen, mit Recht hätten sie die Feier von Messen in ohne apostolisches Einverständnis errichteten Kirchen verboten. Die Tatsache, daß hier die Mehrzahl „missas" gebraucht wird, genügt Eck als Beweis für die Feier von Privatmessen.

Der Papst Johannes[48] erlaubte einer vornehmen Frau, daß in ihrem Oratorium die divina Mysteria gefeiert würden, allerdings nur für einen Toten. Auch hier beachtet Eck nicht, daß jener Canon an sich diese Gottesdienste in Privat-Oratorien verbietet und in diesem Fall nur eine Ausnahme gelten läßt.

Augustinus erzählt irgendwo[49], wie auf dem Landgut des Hesperus die Menschen von bösen Geistern gequält worden seien. Diese seien gewichen, als ein Priester das Opfer des Leibes Christi dort gefeiert und aus allen Kräften gebetet habe (243r). Von seiner Mutter Monika sei Augustinus gebeten, beim hl. Opfer ihrer zu gedenken[50]. Und Augustinus berichte, er habe die Tränen nicht meistern können, als für seine Mutter das Opfer der Erlösung dargebracht worden sei[51].

Aus diesen Augustinusstellen folgt für Eck:

[45] Vgl. A. Franz, Messe im Mittelalter (Freiburg 1902) 244 ff. L Th K IV/688.

[46] PL 77, 420 f.; vgl. Luthers Stellung hierzu WA VIII, 453; 533. („Vom Mißbrauch der Messe" 1521).

[47] Frdb I/1295; Jaffé I² Nr. 636, S. 85; PL 59, 57.

[48] Frdb I/1296. Ein Erlaß des Gelasius an den Bischof Joh. v. Sorano (495—496). Trotz dieser falschen Angabe der Quelle zitiert auch hier Eck nach dem Corpus Juris, wo dieser Canon auch dem vorher zitierten unmittelbar folgt. Vgl. Jaffé I² Nr. 709, S. 92; PL 59, 148.

[49] De Civ. Dei 22, 8; CSEL 30, 2, 602. [50] Conf. IX, 11; CSEL 33, 219.

[51] Conf. IX, 12; CSEL 33, 219. Eck gibt den Inhalt hier falsch wieder. Nach den Confessionen hat Augustinus die Tränen gemeistert; s.o.S. 114, Anm. 232.

1. Die Messe ist ein Opfer.
2. Es nützt den Verstorbenen. Also gibt es ein Fegfeuer.
3. Das Meßopfer kann für eine bestimmte Person appliziert werden, wie in diesem Fall für die hl. Monika.
4. Hier ist eine Privatmesse gehalten worden.
5. Damals war es Brauch, vor der Beerdigung für die Toten eine Messe zu halten.
6. Dieser Brauch rührt nicht von Augustinus her, er hat damals, im Jahre 387, schon bestanden [52].

So habe auch Ambrosius für Theodosius eine Messe — nach Eck eine Privatmesse — gelesen [53].

Augustinus ordne einmal an: Die missae peculiares dürften an Feiertagen nicht so öffentlich stattfinden, daß das Volk von der feierlichen öffentlichen Meßfeier abgehalten würde. Die Priester, die in der Stadt und ihrer Umgebung wohnen, sollten mit dem Volk zur öffentlichen Meßfeier zusammenkommen [54].

Das 5. Konzil von Karthago (401) [55] ordne an, Altäre, die an den Wegen und auf den Feldern ständen und in denen sich keine Reliquien befänden, zu beseitigen. Eck folgert daraus „Altäre mit Reliquien brauchten also nicht beseitigt zu werden" (244r).

Ambrosius erzähle von sich, er habe jeden Tag das hl. Opfer gefeiert. „Wer kann nun glauben, deshalb hätten alle anderen Priester in Mailand nie das Opfer gefeiert? Weiter wissen wir, daß der hl. Bernhard in Rom, Neapel, Mailand, Poitiers, Reims, Speyer usw. zelebriert hat. Wer kann da einem Toren weismachen, daß alle anderen Priester in diesen Städten auf die Darbringung des Opfers verzichtet hätten und so die Ankunft des Heiligen nicht Freude sondern Interdikt bedeutet hätte" (244r/v).

Die Briefe des hl. Gregor enthalten nach Eck eine Menge unbesiegbarer Zeugnisse gegen den neuen Irrtum.

Im 97. Brief [56] befehle Gregor, ein Kloster zu weihen und, so oft es nötig sei, dort das verehrungswürdige Opfer der Messe zu feiern. Der Thimothea, einer vornehmen Frau, billige er ein Privatoratorium zu Ehren des hl. Kreuzes zu [57]. Nach dem 150. Brief [58] habe der Bischof Palladius eine Kirche mit 13 Altären errichtet. Gregor mahne lediglich, für den gebührenden Unterhalt der Priester zu sorgen.

---

52 Über die Bezeugung der liturgischen Totenehrung bei Augustinus vgl. Jos. Merk, Totenehrung 9 ff.
53 Frdb I/729; PL 16, 1386.
54 Frdb I/1308 mit Anm. 594; Eck entnimmt diese Stelle dem Corpus Juris. Sie stammt aber nicht von dem Bischof von Hippo, sondern aus bedeutend späterer Zeit.
55 Frdb I/1300 Hefele-L. II, 129. Hiernach Canon 17 der 6. Synode zu Karthago (401); Mansi III, 770.
56 PL 77, 762; ep. V, 37 57 PL 77, 548; ep. II/12.
58 PL 77, 834; ep. VI, 49.

Also unterliegt es nach Eck keinem Zweifel, daß damals in größeren Kirchen sich mehrere Altäre befanden (245r). Der Abt Wilhelm teile in seiner „Vita S. Bernhardi" mit: Als der Heilige einmal krank war, gingen einige von den Brüdern zum Gebet an die Altäre, von denen es drei in der Basilika gab [59]. Einmal kam der Heilige zur Beilegung eines Schismas nach Speyer. Er feierte dort die hl. Messe. Nach seinem Fortgang zertrümmerte der Dekan den Altar, an dem der Heilige zelebriert hatte [60]. „Wer will nun annehmen, er habe den einzigen Altar in der Kathedralkirche zerstört" (245r). In Brief 143 [61] trage Gregor den Bischof von Syrakus auf, die Feier der hl. Geheimnisse im Hause des Patriziers Venantius zu gestatten und, falls er gerufen würde, selbst sie dort zu feiern.

In Brief 15 [62] ordne er an, für die Kirche in Populonium drei Priester einzusetzen, während doch für die öffentliche Messe ein Priester genügt hätte. Er verbiete weiter einem Bischof, die Feier von Messen in einem Kloster zu untersagen [63]. Schließlich befehle er dem Bischof Felix von Sipontio, an der Kirche in Canosina zwei Pfarrgeistliche einzusetzen [64].

Zum Schluß dieses Abschnittes aus dem Auctarium führt Eck noch zwei Schriftstellen an aus dem AT. „Auch im Alten Testament gab es zwei Altäre: Den Brandopferaltar außerhalb des Heiligtums und den Räucheraltar im Heiligtum. Auf beiden wurde an den einzelnen Tagen geopfert und oft an demselben Tag" (245v).

b. Die Applikation der Messe.

Mit den Zeugnissen, die Eck bisher angeführt hat, wollte er nachweisen, daß seit ältester Zeit mehrere Messen in einer Kirche gefeiert werden. Einige dieser Zeugnisse handelten aber auch schon darüber, daß die Messe für Lebende und Verstorbene dargebracht wurde. Diesem Punkte widmet Eck nun noch einen besonderen Abschnitt des Auctariums, das er mit „Pro Applicatione" überschreibt. Er will zeigen, „wie es dem Katholiken keine Schwierigkeit macht anzunehmen, der Priester könne dem einen oder anderen den Nutzen (utilitatem) der Messe zuwenden, wie es auch im AT gewesen sei" (245v f.). Dieser Abschnitt ist wesentlich kürzer als der vorhergehende. Er geht bald in eine thesenartige Zusammenfassung über, die sich in gleicher Weise auf die Zahl der Messen wie auf ihre Applikation bezieht. Von einer klaren Gliederung ist nichts festzutsellen.

Den Schriftbeweis führt Eck ausschließlich aus dem A. T. Er

---

59 PL 185, 258; I, 12. 60 PL 185, 289; II, 6.
61 PL 77, 831; ep. VI, 44. 62 PL 77, 460 f.; ep. I, 15
63 PL 77, 458; ep. I, 12. 64 PL 77, 515; ep. I, 53.

führt an: Lv 4,13.; 4,22 ff.; 4,35; Lv 5,6. 7 ff.; Job 42,8; 1,5. Als einzige Stelle aus dem NT bringt er 1 Tm 2, 1—3. Er fügt hinzu: Diese Regel sei der Kirche vom Völkerapostel überliefert, und demgemäß legten die Priester für alle Fürbitte ein. Eck will die Möglichkeit der Applikation der Messe für andere beweisen. Diese Stelle aus dem ersten Timotheusbrief spricht aber zunächst von der Fürbitte ganz allgemein.

Dasselbe gilt von den Stellen, die er unmittelbar danach aus Tertullians Apologetikum anführt [65]. Es ist auffallend, daß Eck aus der Menge der im 2. Buch von „De sacrificio missae" angeführten Stellen aus den Schriften des Tertullian [66] gerade diese zwei aus dem Apologetikum bringt, die nur von der Fürbitte sprechen, die anderen aber, die direkt eine Gabenoblation für die Toten bezeugen und in denen so für Eck die Applikation der Messe in der frühesten Zeit belegt wäre, nicht anführt. Das ist wieder ein Hinweis darauf, wie wenig Eck die in seinen Schriften angeführten Väterzitate zu eigen hat.

In der nächsten Stelle aus einem Schreiben des hl. Epiphanius (+ 403) an den Bischof Johannes v. Jerusalem ist wohl von der Darbringung des Opfers die Rede, aber weiter wird nur gesagt, daß dabei für alle und für den Bischof gebetet wird [67].

Eck ist also nicht in der Lage, einen positiven Beleg aus der Schrift und der Tradition für die Applikation der Messe beizubringen. Seine Beweise zeigen nur, daß seit altersher beim Kult für andere gebetet wurde. Das streiten die Reformatoren aber garnicht ab.

c. Ecks Stellungnahme in sieben Thesen.

Während Eck bisher nur Schrift- und Väterstellen, zum Teil ohne, zum Teil mit ganz knapper Auswertung aneinander gereiht hat, faßt er schließlich seine Auffassung in sieben Thesen (rationes) zusammen.

1. „Niemand zweifelt daran, daß man seine Bitten zuwenden kann, wem man will" (247r).
   So habe Abraham für Ismael gebetet (Gn 17, 18), sei Israel aufgefordert worden, für Nabuchodonosor zu beten (Bar 1,11), und so lehre die hl. Schrift uns, füreinander zu beten (Phil 1,4; 2 Thess 1,11; 3,1; Röm 15,30). Nun ist nach Eck die Messe ein feierliches Bitten und Flehen (obsecratio et supplicatio). Weshalb solle also der Priester nicht für die Eltern, den Kaiser, die Wohltäter und den kranken Freund bitten können, wie David für den kranken (2 Sm 12,16) und Elisäus für den toten Knaben (2 Kg 4,33) gebetet haben? Deshalb könne auch entsprechend die Messe zugewendet werden als Opfer und als Gebet (247v) [68].
   Auch hier beachtet Eck nicht genügend den Unterschied, ob bei der Messe für jemanden gebetet wird, oder ob die Messe selbst jemanden zugewandt wird und hier wiederum nicht, in welchem Grade der Sicherheit diese Zuwendung erreicht wird.
2. „Alle bekennen die Messe als Erinnerung an den Tod und die am Kreuze dargebrachte Opfergabe. Es ist nun etwas Gutes, das Gedächtnis an den Tod Christi und an eine solche Wohltat zu feiern gemäß Lk 21,19 und 1 Kor 11,26. Daher wird auch die Eucharistie eine gute Gnade, Danksagung genannt, wie Chrysostomus und Irenäus [69] sagen. Was steht nun im Wege, daß in derselben Kirche öfter das Gedächtnis des Herrentodes geschieht oder daß ein Priester für seine Person auch privat gemäß den Vorschriften der Kirche das Gedächtnis einer solchen Wohltat wiederholen möchte" [70].
   Für Eck scheint es demnach eine wirkliche Privatmesse zu geben. Der Priester feiert die Messe wohl nach den Vorschriften der Kirche, vielleicht sogar in ihrem Auftrage, aber davon, daß jeweils die ganze Kirche mit ihrem Haupte die Opfernde, die Messe also immer Gemeinschaftsfeier ist, weiß Eck offenbar nichts.
3. Wo nun das Opfer täglich dargebracht werde, da werde es viele Gläubige geben, die das Gedächtnis dieses Opfers feiern wollten, ohne zu kommunizieren. Sie brauchten diese ihre Frömmigkeitsübung nicht zu entbehren und dürften von dem Priester deshalb nicht vernachlässigt werden, weil sie nicht an der Kommunion teilnähmen [71]. Auf kirchliche Erlasse beruft sich die verdammungswürdige Neuerung zu Unrecht. Denn wenn die Kirche die Kommunion als notwendig fordert, wie etwa auf dem Konzil von Toledo [72], dann hat sie dabei lediglich den Priester im Auge.
   In dem, was Eck hier vorträgt, finden wir bestätigt, was wir oben schon öfters festgestellt haben. Am Opfer der Messe teil-

[65] Apol. 39, 2; CSEL 69, 91. Apol. 30, 4; CSEL 69, 79.
[66] S.o.S. 99 ff.
[67] „Quando offerimus sacrificia Deo et complemus orationem secundum ritum mysteriorum et pro omnibus et pro te quoque". PG 43, 383; Vgl. über den Brief Bardenhewer Bd. 3, S. 301.

[68] „Ratione sacrificii et ratione orationis". [69] PG 7, 1027.
[70] „Pro sua persona velit etiam privatim tanti beneficii memoriam repetere, iuxta Ecclesiae praescriptum" (248a r.).
[71] „qui cupiant huius sacrificii memoriam facere, etiamsi non communicent: debent ne illi carere sua devotione et ne neglegi ab indevoto sacerdote, eo quod non adsunt communicantes" (248a r.).
[72] Frdb I/1318; 12. Synode v. Toledo (681); Hefele-L. III, 544; Mansi XI, 1033.

nehmen, bedeutet auch für den Laien nach Eck, das Gedächtnis des Leidens Christi begehen[73]. Dieses Gedächtnis ist aber hier vorwiegend subjektiv zu nehmen als Sich-Erinnern. Durch die Messe wird der Laie angehalten, sich das Leiden des Herrn zu vergegenwärtigen. Damit hängt dann eng zusammen die scharfe Trennung der Teilnahme am Opfer von der Kommunion. Er zitiert zwar den Satz des Konzils von Toledo: „Nam quale erit illud sacrificium, cui nec sacrificans particeps esse cognoscitur", wo also klar ausgesprochen wird, daß die Teilnahme am Opfer in der Kommunion deutlich wird und sich erfüllt. Aber er zitiert diesen Canon, um festzustellen, daß hier nur die Notwendigkeit der Kommunion des Priesters ausgesprochen ist. Den wirklichen Zusammenhang von Opfer und Opfermahl sieht er schon bei der Kommunion des Priesters nicht, erst recht ist ihm die Bedeutung der Kommunion für die Teilnahme des Laien am Opfer nicht aufgegangen.

Es bestände noch die Möglichkeit, daß Eck wohl darum weiß, aber aus polemischen Gründen nicht davon spricht, um dem Irrtum der Protestanten nicht vorzuarbeiten. Ich glaube nicht, daß das zutrifft. Denn dann könnte er wenigstens versuchen, die Notwendigkeit der Kommunion des Priesters zu begründen. Aber er hält an ihr fest als positiver Lehre der Kirche, ohne eigentliches Wissen um den Sinn dieser Bestimmung. So kann es nicht wundern, wenn er die reformatorischen Forderungen einseitig polemisch abtut und sie als den teuflischen Versuch erklärt, das häufige Gedächtnis des Leidens Christi zu beseitigen[74].

4. „Augustinus sagt einmal: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der Kirche dazu bestimmte" (248a v) [75]. Die Praxis der Kirche sei demnach die beste Deuterin der Schrift und der Canones. Wer wage es noch, die Privatmessen zu verwerfen gegen den Brauch der Kirche in soviel Königreichen, Provinzen, Kathedral-, Metropolitan- und Patriarchalkirchen und in den Klöstern sämtlicher Orden? In letzteren fänden immer täglich mehrere Messen statt. In manchen Klöstern habe es doch 2—300 Mönche gegeben. Wer wolle glauben, soviel Priester hätten nur eine Messe gefeiert? Weshalb hätten sie dann immer soviel Stiftungen zusammengebracht, wenn sie keine Privatmessen gefeiert hätten?

Hier spricht sich wieder das unbekümmerte Selbstbewußtsein Ecks aus, das uns auch schon als Leichtfertigkeit, Hilflosigkeit und mangelnde Fähigkeit zur Einsicht in die Situation und zu ihrer Überwindung erschienen ist, vor allem aber als Sucht zur Wiederlegung um jeden Preis. Manchmal erscheinen uns die Argumente so seltsam unbekümmert, als wenn es noch keinen reformatorischen Angriff gegeben hätte. Könnte er sonst gerade die Menge der Stiftungen als Beweis für das Alter der Privatmesse anführen? Wird da der Gegner nicht antworten, hier zeigst du ja selbst den Grund auf, weshalb so viele Messen gelesen werden und wo die Wurzel zur Entwicklung der Privatmesse liegt! Ob dieser Einwand berechtigt ist, tut hier nichts zur Sache. Er ist gemacht worden und konnte gemacht werden, sodaß ein katholischer Theologe, der lebendig in seiner Zeit stand, d. h. aber, an ihren Problemen trug, nicht ausgerechnet mit den vielen Stiftungen das Alter und die Berechtigung der Privatmesse bewiesen hätte.

Als Ganzes ist dieses Argument aus der Praxis der Kirche sicherlich von einer gewissen Großartigkeit. Aber stellt sich hier nicht bald die Frage nach seiner Grenze? Wie weit sind in der praktischen Gestaltung des Kultus und der Disziplin Fehlentwicklungen oder wenigstens Umwege möglich? Lag damals diese Frage nicht besonders nahe? Angesichts der offenkundigen Mißstände in der Kirche, um die auch Eck so gründlich wußte, wird man in der Zeit der Reformation einem solchen Argument aus der Praxis der Kirche besonders reserviert gegenüber gestanden haben. Der Begriff der „Praxis" bezw. ihres dogmatischen Geltungsbereiches hätte wenigstens einigermaßen umschrieben werden müssen.

5. „Welchen Nachteil" (incommodum), fährt Eck in der 5. These fort, „würde es für Bischöfe, Fürsten und andere vornehme und fromme Personen bedeuten (sc. wenn es keine Privatmessen gäbe), die von Herzen täglich dieses Opfer des Lobes zu hören und zu sehen wünschen, zur Zeit der öffentlichen Messe am Werktage aber durch ihre Geschäfte beansprucht sind" (248b r/v)? So sei durch die Fürsten aufs Beste dafür gesorgt, daß die Ratsherren vor der Versammlung eine Privatmesse haben. Genau so sei es bei den römischen Behörden. Auf den Burgen fänden Privatmessen statt, weil die Bewohner aus mancherlei Gründen vielfach nicht zur öffentlichen Messe kommen könnten.

[73] Passionis memoriam Christi" (248a v.). Vorher braucht er die Formulierung „huius sacrificii memoriam facere", wobei sich das huius nicht auf das Kreuzesopfer, sondern auf die Messe bezieht. Aber ich glaube, wir dürfen daraus keine schwerwiegenden Folgerungen ziehen, sondern müssen wieder einmal damit rechnen, wie leichthin Eck oft seine Ausdrucksweise wählt (oder nicht wählt).

[74] Est ergo haec novitas contraria a Diabolo instigante orta: quae voluit ab hominibus crebram passionis Christi memoriam aufferre" (248a v.).

[75] CSEL 15, 1, S. 197; Contra ep. fundamenti 5, 6.

Wiederum: wird bei Eck nicht immerzu die Fragestellung verschoben bezw. nicht richtig erfaßt? Die Messe in Kapellen und Nebenkirchen für solche Leute, die aus wichtigen Gründen sonst nicht die Gelegenheit zum Besuch der ‚Hauptmesse‘ haben, sind das noch Privatmessen im Sinne des Angriffes der Reformatoren? Hat Eck hier, wie auch sonst, nicht einen Begriff der Privatmesse aus dem Kirchenrecht oder der Rubrizistik vor Augen, der in dem Sinne gar nicht zur Debatte stand? Der scharfe und erbitterte Kampf der Reformation richtet sich doch hauptsächlich gegen die „Winkelmesse“, gegen die Messe ohne mitfeiernde Gemeinde, wobei letztere nicht gerade die kirchenrechtlich genau umschriebene Pfarre zu sein brauchte. Die Bewohner einer Bauernschaft, die in einer Kapelle die Messe feierten, bilden im Sinne der Reformatoren sicherlich eine Gemeinde. In der Vorstellung Ecks und in der Sprache des Kirchenrechts war das dort gefeierte Opfer aber eine Privatmesse. Den hier herausgestellten Unterschied beachtet Eck in seiner ganzen Schrift nicht; vielmehr er sieht ihn überhaupt nicht, und dieses, weil er sich gar nicht die Mühe macht zu fragen, was die anderen eigentlich wollen.

6. Das Konzil von Agde (506) [76] und einige andere Konzilien [77] sehen als Strafe für Priester vor, daß sie nur nach Art der Laien kommunizieren dürfen. In dem allerdings wesentlich älteren Kapitel desselben Enchiridion, in dem später auch das Auctarium enthalten ist, nämlich in dem Kapitel über die Kommunion unter beiden Gestalten, hatte Eck die Strafe der Communio laica in der Kommunion unter einer Gestalt gesehen. Wir haben oben festgestellt [78], daß diese Deutung geschichtlich nicht möglich ist. Wenn das Konzil Priester zur communio laica verurteilte, dann nahm sie ihm das Recht, als Liturge tätig zu sein. So versteht auch Eck den Canon des Konzils hier, im Gegensatz zu seiner früheren Deutung. Er folgert dementsprechend: Wenn damals in den Klöstern die vielen Priester sowieso nicht selbst zelebriert hätten, sondern alle aus der Hand des einen Zelebranten die Kommunion empfangen hätten, dann hätte diese Strafe des Konzils keinen Sinn gehabt. Also sei es besser zu sagen, auch

[76] Frdb I. 186; I, 724; In ca 2 und 5 der Synode von Agde (506) ist nicht die Rede von der communio laica, sondern von der communio peregrina. Darunter ist die Teilnahme an der kirchlichen Liebestätigkeit zu verstehen, von der auch die Fremden bedacht wurden, die nicht an der Eucharistie teilnehmen durften. Vgl. Hefele-L. II, 981, bs. Anm. 1. F. Gabrol in Dict Arch Lit I, 873.

[77] Vgl. ca I der Synode von Sardica (343); Mansi III, 325; s.o.S. 37

[78] S.o.S. 37.

damals habe jeder ‚Einzelne zelebriert, genau wie heute (250r).

7. „Schließlich findet dies alles noch seine Bekräftigung durch das Missale Ambrosianum (sicherlich das älteste), das für bestimmte Feste, wie z. B. für den Ostersonntag, eine Liturgiefeier für die Täuflinge in einer kleinen Kirche und dazu noch eine zweite Feier in der großen Kirche für die Allgemeinheit vorsieht. Genau so ist es Pfingsten. Daraus geht klar hervor, daß die Messen für die Täuflinge jeweils Privatmessen gewesen sind“ (250r).

d. Die Widerlegung der gegnerischen Einwände.

Wie bei den anderen Kapiteln des Enchiridion führt Eck nun noch die Einwände der „Häretiker“ an. Es sind dieses Mal neun, die er anschließend einzeln wiederlegt.

1. Der erste Einwand: ‚Wir kümmern uns nicht darum, wie die Vielzahl der Messen entstanden ist. Es genügt uns, daß in der Kirche der Väter von ihnen nicht die Rede ist. Gregor darf nicht als Zeuge für die Praxis der Meßfeier in den früheren Zeiten angeführt werden‘ [79]. Eck sagt dazu: Der Vordersatz des Schlusses stimmt nicht (falsum assumit). Er, Eck, habe doch gezeigt, wie es seit ältester Zeit mehrere Messen und viele Altäre gegeben habe. Gregor tadele den Palladius nicht wegen der 13 Altäre, sondern trage ihm nur auf, für den Unterhalt der Priester zu sorgen [80].
Wie weit die Behauptung Ecks, er habe die Privatmesse für die ältesten Zeiten nachgewiesen, stimmt, bleibe vorläufig dahingestellt. Hier führt er jedenfalls nur Gregor an, wir sagen besser, ausgerechnet Gregor, von dem die Protestanten selbst zugaben, daß bei ihm sich die Privatmesse nachweisen läßt [81], den sie aber als Zeuge für die Frühzeit ablehnen, und zwar lehnen sie ihn gerade in dem Einwand als Zeugen ab, den Eck hier wiederlegen will. Ist das nicht Eck, wie wir ihn nun schon so oft charakterisiert haben in seinem Selbstbewußtsein bezw. seiner ungenügend kontrollierten theologischen Rechthaberei?

[79] „sicut missationes superiorum temporum difficulter probantur ex Gregorio“ (250r).

[80] PL 77, 834.

[81] Von den Reformatoren wurde die Privatmesse durchweg auf Gregor zurückgeführt. Vgl. Apologia Confessionis Art. XXIV, CR 37, 609; „Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirchen (Göttingen 1930) S: 351: Nusquam enim veteres scriptores ante Gregorium mentionem faciunt privatarum missarum“; oder Luther: „Praesentim ad missam privatam quae ante Gregorium nulla est“. WA 38, 186. Über Luthers Stellung zu Gregor vgl. weiter „De abroganda missa privata“ (WA 8, 452 bzw. 532; bzw. 453 bzw. 533; 449 bzw. 527).

2. Zweiter Einwand: Auch der hl. Franz von Assisi habe nur eine Messe am Tage gefeiert haben wollen [82]. Eck antwortet, das sei nicht die Meinung des hl. Franz gewesen [83]. Denn es gäbe noch Minoritenkirchen aus der Zeit des Heiligen, die mehrere Altäre hätten. Dazu würde die Echtheit dieses Briefes von den Franziskanern bestritten. Wenn aber bei dem hl. Franz wirklich von einer einzigen Messe die Rede sei, verstünden sie ihn falsch. Ee spreche dann vom Gründonnerstag. Denn an diesem Tage hätten die Franziskaner nur eine Messe, wie es auch in Rom Brauch sei. In Deutschland sei es ebenfalls früher so Sitte gewesen, wie die Rubriken der alten Missale der Eichstätter Diözese zeigten.
Hier macht sich Eck die Sache wieder einmal sehr leicht. Ein Zeugnis, das nach seiner Meinung die von ihm vertretene Anschauung umstößt, läßt er einfach nicht gelten. Es stimmt, nicht, weil es nicht stimmen darf. Sollte der Brief aber doch echt sein, dann muß er eben anders gedeutet werden. Zu der Behauptung, die Franziskaner ließen den Brief nicht als echt gelten, schreiben die Bollandisten: „Hierin freilich hat er (sc. Eck) sich getäuscht. Denn in allen Denkmälern und Chroniken des Franziskanerordens, alten wie neuen, wird nichts so sehr als Eigentum des hl. Franz betrachtet wie dieser Brief, und vor ihnen (sc. Eck und Bellarmin) hat niemand an seiner Echtheit gezweifelt" [84].

Wie diese Stelle aus dem Brief des hl. Franz an das Generalkapitel zu deuten ist, darüber ist man sich allerdings bis auf den heutigen Tag nicht einig [85]. Die Stelle lautet: „Zudem spreche ich im Namen des Herrn noch den Wunsch und die Bitte aus, daß die Brüder in ihren Niederlassungen nur eine Messe am Tage feiern, gemäß der Form der hl. Kirche. Sind aber mehrere Priester zu Hause, so gebe sich der eine um der Liebe Gottes willen damit zufrieden, daß er der Feier des anderen beiwohnt. Der Herr Jesus Christus weiß sowohl die, die anwesend sind, als auch die, die nicht zugegen sein können, mit Gnaden zu erfüllen, wie sie es verdienen" [86].
Franz verbietet hier zunächst die mehrmalige Feier der hl. Messe durch einen Priester. Damit vertritt er die offizielle Auffassung. Denn die Päpste seiner Zeit wenden sich gegen die nicht von einer Notwendigkeit geforderte Bination [87] Die Messe soll gefeiert werden „secundum formam sanctae ecclesiae". Ähnlich fordert er in der Regula bullata, daß die Kleriker das Offizium beten „secundum ordinem sanctae Romanae ecclesiae" [87a], d. h. nach dem Ritus der päpstlichen Kurie [88]. Durch die öftere Abwesenheit der Päpste von Rom hatte sich für den päpstlichen Hof an Stelle der vielen liturgischen Bücher das Vollmissale und das Brevier ausgebildet. Diese Form wurde von den freizügig wandernden Bettelmönchen übernommen; sie war ja auch für sie „das recht eigentlich Gebotene" [89]. Entsprechend tragen die Franziskanermissale dieser Zeit vielfach den Titel „Incipit ordo missalis fratrum minorum secundum consuetudinem romanae curiae" [89a].
Die Ermahnung des Heiligen verbietet aber nicht nur die Bination. Er geht weiter. Wenn mehrere Priester anwesend sind, dann soll nicht von jedem Priester nur eine, dann soll überhaupt nur eine Messe gefeiert werden. Hier gehen naturgemäß die Deutungen auseinander. Aber die Tatsache, daß Franz in jedem Kloster nur eine Messe gelesen haben will, bestreitet niemand. Bedeutet das nun nicht praktisch eine Abschaffung der Privatmesse? Freilich will Franz nicht gegen bestehende Einrichtungen polemisieren. Denn erstens

[82] Apologia Art. XXIV; CMR XXVII, 609; Bekenntnisschriften 351.
[83] „Negamus hanc fuisse mentem S. Francisci, cum exstent ecclesiae minorum vivo sancto patre erectae cum pluribus altaribus: neque minoritae agnoscunt hanc citatam epistolam" (251r).
[84] Acta SS. Oct. II Antwerpen 1768, 998.
[85] Vgl. über die verschiedenen Auffassungen: Hugo Dausend: „Die Brüder dürfen in ihren Niederlassungen täglich nur eine Messe lesen. Eine Weisung des hl. Franz nach deutschen Erklärern" in: Franziskanische Studien 13 (1926) 207—212. P. Octave d' Angers: La messe Publique et Privée dans la piété die 'Saint François in: Etudes Franciscaines, 33. Jg. 49. Bd. (1937) 475—486.
Für die ältere Zeit: Francisco de Berlendis. De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus, Venedig (1743) 414—417.

[86] „Moneo preterea et exhortor in Domino ut in locis in quibus fratres morantur, una tantum missa celebretur in die secundum formam sancte ecclesie. Sic vero plures in loco fuerint sacerdotes, sit per amorem caritatis alter contentus audita celebratione alterius sacerdotis, quia presentes et absentes replet, qui eo digni sunt, Dominus Jesus Christus". Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, hrsg. von H. Boehmer (Tübingen 1930) 40. Opuscula sancti patris Francisci Assisiens, ed PP Collegii S. Bonaventurae in: Bibliotheca ascetica medii aevi, t. I (Ad Claras Aquas 1904) 9. 185.
[87] Z.B. Innozenz III., Frdb. II/636; vgl. Frdb. I/1308.
[87a] Opuscula S. 66.
[88] So versteht auch Kardinal Bona (1625) die Stelle („Rerum liturgicarum" lib. I cap. 14 n. 6). Vgl. Fr. Berlendis. De oblationibus S. 416 und Acta SS Oct. II, 999; O. d'Angers nennt den Versuch, das „secundum formam sanctae ecclesiae" als „de ritu Romanae ecclesiae in missae celebratione observando" zu verstehen, ein „sauve-qui-peut désespéré" (a.a.O. S. 482). Das träfe nur zu, wenn man damit den Einwand gegen die Privatmesse als erledigt ansehen würde.
[89] A. Baumstark, Missale Romanum (Eindhoven-Nijmegen 1929) S. 144—47.
[89a] Archivio d. S. Pietro Cod. E 1 (13. Jh.) fol. 7r; Vat. Regin. Cod. 2048 (13.—14.Jh.) fol. 7ra.

liegt seiner ganzen Art Polemik überhaupt fern. Er polemisiert ja auch nicht mit dem Aufstellen des Armutsideals gegen den Reichtum der Kirche. Er überwindet und überholt ihn von innen her. Aber zweitens hatte Franz eine solche Polemik nicht nötig, weil die Dinge ja noch viel zu viel im Fluß waren und sich noch keine feste Übung herausgebildet hatte, gegen die polemisiert werden könnte. Das war eben ein Punkt, der noch diskutiert werden durfte.[90], ähnlich wie die Frage nach der Kommunion unter einer oder unter beiden Gestalten. Schließlich heißt ja drittens, die einmalige Feier der Messe für sinnvoller und seinsgemäßer halten, noch nicht die mehrmalige Feier für unmöglich und unzulässig erklären. Der hl. Franz lebte vor der Reformation.

Man hat sich auf katholischer Seite bemüht zu zeigen, wie der Heilige von seiner großen Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten Altarssakrament zu seiner Haltung bestimmt war [91] und daraus die Folgerung gezogen: „Diese Worte werden von Philipp Melanchthon in seiner Verteidigung der Confessio Augustana mit Unrecht gegen die Privatmessen gebraucht, die der hl. Franz durchaus nicht tadelt“ [92]. Aber wenn man die Ehrfurcht als bewegende Kraft herausgestellt hat, dann ist die Ablehnung der Privatmesse doch noch nicht ausgeschlossen. Nach F. Heiler machte gerade seine Ehrfurcht vor diesem Geheimnis den hl. Franz „scharfsichtig gegen einen Mißbrauch, welcher schon damals im römischen Gottesdienstleben eingerissen war und die Heiligkeit dieses Sakramentes entwürdigte: gegen das Unwesen der Privatmessen“ [93].

Aber ich glaube, die Ehrfurcht und Demut war nicht einmal

[90] Über die Unsicherheit betreffs der Häufigkeit der Feier der hl. Messe ist die Haltung des hl. Bonaventura bezeichnend, der einerseits aus Ehrfurcht dem Altar fernbleibt, andererseits diejenigen tadelt, die dasselbe aus Lässigkeit tun. Vgl. H. Felder, Die Ideale des hl. Franziskus (Paderborn 1941[5]) 42, Anm. 1. P. Browe. Die häufige Kommunion im Mittelalter (Münster 1938) 79: „In der Regel, die Albert von Morra (der spätere Papst Gregor VIII.) den von ihm gestifteten regulierten Chorherren von Benevent gab und die Urban i. J. 1187 bestätigte, heißt es: „Keiner von euch soll danach streben, oft die Messe zu lesen, es genüge ihm, wenn er diese Erlaubnis einmal in der Woche erhält. Falls er die Eucharistie empfangen will, kann er sie aus der Hand des Zelebranten empfangen“.“

[91] „Der Grund, warum der Heilige seine Priester ermahnte, nicht so oft zu zelebrieren, erklärt sich leicht aus den Anschauungen, die seine Zeit über die häufige Kommunion hatte. Man fürchtete, die öftere oder tägliche Zelebration könne die Ehrfurcht vor dem großen Geheimnis mindern; je scheuer und seltener man sich ihm nahe, meinte man, desto inniger werde die Verehrung sein und bleiben“. P. Browe, Die häufige Kommunion 79 f.

[92] Lemmens in Opuscula 104 Anm. 1; Dausend a.a.O.S. 209.

[93] „Der Hl. Franz und die katholische Kirche“, in: Una Sancta 1926. 36 f.

der ausschlaggebende Gesichtspunkt. Denn wo nur ein Priester vorhanden war, und dieser Fall wird in den ersten Jahren des Ordens nicht selten gewesen sein, mußte dieser ja bei aller Ehrfurcht und Demut täglich das hl. Opfer darbringen, wie ja auch Franz selbst von seiner Ehrfurcht und Demut sich nicht abbringen ließ, täglich an der hl. Messe teilzunehmen und sich sogar in seinem Krankenzimmer die hl. Messe lesen zu lassen [94].

Andere, unter ihnen schon Pelago Alvarez († 1350) in „De Planctu Ecclesiae“, sehen den Hauptgrund darin, daß Franz die Seinen davor habe bewahren wollen, aus der Messe eine Gelegenheit zur persönlichen Bereicherung zu machen [95]. Wenn Alvarez auch im Armutsstreit auf der Seite der Spiritualen stand und von hier aus dieses Urteil bestimmt sein könnte, so ist es doch sehr beachtlich, weil es der Zeit des hl. Franz noch ziemlich nahesteht. Vielleicht können wir es auch als die, wenn auch nicht unmittelbare, Quelle des Melanchthon ansehen [96]; aber wenn die Gefahr einer geschäftlichen Ausnutzung der Messe die Hauptsorge des hl. Franz gewesen wäre, dann hätte er ja einfach die Annahme von Stipendien verbieten können [97].

Schließlich, bevor man Gründe sucht und mutmaßt, hat man sich an die zu halten, die der Heilige selbst angibt. Der Heilige spricht aber von der Liebe, um deretwillen (per amorem caritatis) die Priester auf die Zelebration verzichten sollen. Das könnten sie umso eher, weil sie nicht notwendig dadurch

[94] Vgl. Felder, Ideale 42. O. d'Angers fragt a.a.O. S. 482 richtig: „Le danger était-il moindre pour la simple assistance à la Messe? Et pourtant Francois voulait l' entendre tous les jours“.

[95] Alvarez in „De Planctu Ecclesiae“ lib 2 cap 5 (Zitat nach Fr. de Berlendis „De Oblationibus‘ S. 416: „Tot hodie dicuntur Missae quasi quaestuariae vel consuetudinariae vel ad complacentiam, vel ad scelera cooperienda, vel proprium iustificationem: quare apud populum vel clerum Corpus Domini iam vilescit. Unde et almus Franciscus voluit quod in quocumque loco Fratres contenti essent una missa, praesciens Fratres se velle iustificare per missas et ad quaestum eas reducere, sicut videmus hodie fieri“. Ähnlich versucht P. Cuthbert (Vie de saint Francois d' Assisi 1925, 508 Anm. 3) die Stelle zu deuten.

[96] Melanchlon gibt dieselben Gründe an: „hoc constat, quod . . . ex falsissimis persuasionibus et propter quaestum ita (sc. missae) auctae sunt, ut omnes boni viri diu jam eius rei modum desideraverint Quamquam S. Franciscus recte voluit ei rei prospicere, qui constituit, ut singula collegia cotidie unica communi missa contenta essent. Hoc postea mutatum est sive per superstitionem, sive quaestus causa“. CR 37, 609; Bekenntnisschriften 351. Druckausgaben von „De planctu ecclesiae“ waren erschienen in Ulm 1474 und in Lyon 1500 und 1517. Vgl. Potthast, Bibliotheca Historica Medii Aevi (Berlin 1896) I, 38.

[97] Vgl. O. d'Angers a.a.O. 482.

einen Nachteil haben. Denn der eine unteilbare Christus erfülle alle. Der hl. Franz hat ein lebendiges Bewußtsein darum, daß die Gemeinschaft der in Liebe geeinten Brüder ihre Kraft aus der Teilnahme an dem einen Opfer Jesu Christi bekommt und daß die Einheit des Opfers und der opfernden Gemeinde in der einmaligen Feier ihren besonders deutlichen Ausdruck findet. Auch Dausend deutet zum Schluß seiner Übersicht an, daß dies wahrscheinlich der tragende Gedanke sei [98].
Damit stand der hl. Franz nicht nur in der altchristlichen Tradition, sondern er griff hier auch die Einrichtung der Konventmesse auf, die für die alten Orden ursprünglich eine so große Rolle gespielt hatte und zur Zeit des hl. Franz zum Teil noch spielte. Der eindringliche Ton, mit dem Franz seine Mahnung an die Brüder richtet, mag ein Hinweis darauf sein, wie sehr er das Bewußtsein von der Gemeinschaft der Liebe und des Gebetes bei der Feier des einen Opfers an dem einen Altar in der damaligen Christenheit schwinden sah. D'Angers bemerkt dazu: „Dieses Band der Liebe scheint sich damals, wenigstens in seiner äußeren Darstellung der Einheit des Opfers, gelockert zu haben. Die Mahnung des hl. Franz suchte es wieder enger zu ziehen, zunächst unter seinen Söhnen und durch sie im Volk. Er lud sie alle, Priester oder nicht, dazu ein, sich jeden Morgen um den einen Altar zu scharen. Er ging dabei von der Überzeugung aus, daß der Wert der Messe als Darbringung der auf Kalvaria geschlachteten Opfergabe durch die Kirche unendlich sei in Bezug auf die Opfergabe, er aber immer eine mehr oder weniger große Beeinträchtigung erfahre von seiten der Opferer, daß weiter eine einzige Messe, die von einer gleich bestimmten und innerlichst mit dem Priester vereinigten religiösen Familie gefeiert wird, vielleicht eine größere Frucht bringe für die ganze Klostergemeinschaft als mehrere einzelne Messen, deren soziale und gemeinschaftliche Kraft gelitten haben könnte durch den unbewußten Individualismus der Opferer" [99].
Mit dieser Sorge und diesem Anliegen steht der hl. Franz nicht allein. Schon Petrus Damianus (+ 1072) hatte sich darüber beklagt, daß das Meßopfer allzusehr dem Heilsstreben Einzelner dienstbar gemacht würde und die Anschauung sich ausbreite, als ob die Frucht des Meßopfers sich im Nutzen eines Einzelnen begrenze. Es heißt bei ihm: „Cum passus sit Dominus in cruce pro salute mundi, nunc mactatur in altari pro unius

[98] A.a.O. 212.
[99] A.a.O. 483.

commodo et facultate presbyteri. Tunc crucifixus est pro totius populi multitudine nunc quasi pro unius homuncionis utilitate salutaris hostia videtur offerri" [100].
Weiter wird der hl. Franz von der Privatzelebration der einzelnen Priester eine Störung der Gemeinschaft, besonders eine unerwünschte Abhebung der Priester von den Laienbrüdern, wie sie ja später Tatsache wurde, befürchtet haben. Wie dem auch immer sei, wir können Melanchthon nicht jedes Recht absprechen [101], sich auf die Worte des hl. Franz zu berufen, und ich teile hier nicht die Entschiedenheit anderer, z. B. der Bollandisten, die behaupten: „Nihil itaque in tota illa epistola est, quod impium Melanchthonis dogma [102] sapiat, aut S. Francicso debeat abiudicari" [103].
O. Bonmann nimmt in seiner Übersetzung der Schriften des hl. Franz sogar an, die einmalige Feier der hl. Messe sei damals „wohl die Gepflogenheit der päpstlichen Kurie" gewesen [104]. Diesen päpstlichen Brauch habe Franziskus sich in kindlicher Ergebenheit zu eigen gemacht. Trotzdem fährt er fort: „Ganz mit Unrecht hat Melanchthon diese Stelle im Kampf gegen die Privatmesse verwertet" [105]. Wie Bonmann zu diesem Satz kommt, bleibt angesichts seiner Behauptung, daß selbst am römischen Hof damals die Privatmesse nicht üblich gewesen sei, unverständlich.
Melanchthon wollte zeigen, daß die Privatmesse eine verhält-

[100] Opusc. 26 contra inscientiam cleric. cap. 2. PL 145, 501. Ich verdanke das Zitat Josef Merk: Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meßstipendiums. (Stuttgart 1928) 77 f.
[101] Polman, Elément 44, schließt das Kapitel, in dem er auf diese Stelle der Apologie eingegangen ist: „ . . . il faut reconnaître que, dans les parties purement historiques, telle par exemple, celle concernant la communio laica et celle relative à la pratique de l' ancienne Eglise dans la célébration de la messe. Mélanchthon a fait preuve d' une solide érudition historique".
[102] Ich beziehe das natürlich, der Fragestellung entsprechend, strikte auf die Einmaligkeit des hl. Opfers.
[103] Acta SS. a.a.O. 999.
[104] A.a.O. 111. Er führt allerdings keinen Beweis dafür an. Diese Auffassung wurde sonst vertreten von Christianus Lupus († 1681). Bei ihm heißt es (Zitat nach Fr. de Berlendis: De Oblationibus 415): „Sanctus itaque Franciscus quo Ordinem suum firmius alligaret Sedi Apostolicae non commune Romanae Civitatis, sed Papalis Capellae proprium officium illi imposuit, atque adeo omnes suas Ecclesias voluit unica per diem Missa esse contentas".
Johannes Goar († 1653) meinte darin einen Beweis zu finden, daß in Rom noch allgemein die Feier mehrerer Messen ungebräuchlich war. Im „Euchologion" sagt er (Zitat nach Fr. de Berlendis a.a.O. 415): „Ex quibus verbis evidenter deducitur Sancti illius aetate nondum Romanam Ecclesiam plures Missas eadem die celebrandi consuetudinem ubique acceptam esse".
[105] A.a.O. 111.

nismäßig junge Einrichtung ist, die vor Gregor d. Gr. überhaupt keine Erwähnung findet. Für diesen historischen Beweis konnte er zweiffellos die Worte des hl. Franz anführen, der im 13. Jh. noch die Feier von Privatmessen verbietet. Dazu ist garnicht notwendig, daß der Heilige irgendwie gegen die Privatmesse polemisiert. Das würde Melanchthons Argument sogar schwächer machen. Wenn das Verbot damals keine Polemik bedeutete, dann ist damit erwiesen, daß die Privatmesse in dieser Zeit noch nicht die Bedeutung hatte und man sie aus jedem wichtigen Grund wenigstens praktisch ablehnen konnte. Eck und Bellarmin hatten jedenfalls nicht den Eindruck, daß Melanchthon sich so ganz mit Unrecht auf diese Stelle berief, sonst hätten sie keine Veranlassung gehabt, die Echtheit des Briefes zu bestreiten. Sicherlich hat der hl. Franz mit dem Irrtum der Reformation nichts zu tun. Aber diese Worte des Heiligen, auf die die Reformatoren sich beriefen, hätten im Zusammenhang mit der Tradition des Ostens für die katholische Polemik ein Hinweis sein sollen, daß es einen guten katholischen Sinn haben kann, die einmalige Feier der hl. Messe zu fordern. Dann hätte man auch hier das Anliegen der Reformation besser verstanden. Statt dessen sieht man sich gezwungen, die Echtheit sicher bezeugter Texte zu bezweifeln, wie z. B. Eck und Bellarmin es tun, oder ihren Sinn abzuschwächen. Im ganzen mag dieser ausführliche Exkurs uns zeigen, wie man sich durch eine enge polemische Haltung nicht nur die Möglichkeit nimmt, seinen Gegner zu verstehen, sondern auch die Quellen zum Verständnis der eigenen Vergangenheit verschüttet.

3. Der dritte Einwand stützt sich auf den von Eck als Beweis für das frühe Bestehen der Privatmesse zitierten Erlaß des Papstes Honorius III. (1216—1227) [106]. Er folgert daraus, der Papst wolle täglich nur zwei Messen gelesen haben. Nach Eck wird hier die Feier von mehreren Messen nicht ausgeschlossen. Es würden mindestens zwei Messen verlangt, wenn ein Totenamt zu feiern sei, damit die Messe vom Tage nicht ausfalle, und der Papst bezeichne es als Schlaffheit und Nachlässigkeit, wenn nur die eine Messe gefeiert werde (251v).

4. Wenn die Häretiker die These aufstellen, in der Schrift sei immer von einem Altar die Rede und nicht von mehreren, so behauptet Eck das Gegenteil. Man läse immer von mehreren Altären. So klage Elias (3 Kg 19,10): „Deine Altäre haben sie niedergerissen", und David sänge: „Deine Altäre, o Herr der Heerscharen" (Ps 84 (83),4; 251v).

Auch hier begnügt Eck sich mit dem Schriftbeweis aus dem

[106] Frdb II/642; s.o.S. 197.

AT, um dann von seiner eigenen Erfahrung mit der kirchlichen Praxis zu berichten. In der Nähe von Rottenburg liegt ein Berg „a vermibus cognominatus super Tibingam", dort habe ein Herzog Albrecht für den Gedächtnistag seiner Beisetzung eine Stiftung gemacht, die mit allen Pfarrgeistlichen zu begehen war und zwar an eben dem Tag. Wenn er, Eck sich recht erinnere — allerdings sei er schon ungefähr 40 Jahre von Württemberg abwesend — seien in diesem Dekanat 22 Pfarrgeistliche gewesen. Die hätten alle die Messe gefeiert; wenn auch soviel Altäre nicht zur Verfügung gestanden hätten, so habe eben einer nach dem anderen gelesen: „Wie es bis auf den heutigen Tag noch Brauch ist. Wer wird aber so verrückt sein und annehmen, dieser heiligmäßige Fürst hätte diese Stiftung gemacht, wenn es nicht schon vorher feierlicher Brauch bei den Katholiken gewesen wäre" (252r).

Den Einwand, in der früheren Kirche habe es nur einen Altar und damit auch keine Winkelmessen gegeben, hält also Eck mit diesem Hinweis auf zwei Stellen aus dem AT und auf eine Meßstiftung für erledigt. Wenn er letzterer auch ein ‚hohes' Alter zuschreibt, so kann sie doch nicht so weit zurückgehen, wie es zum Beweise nötig wäre. Vollends verfehlt ist aber in diesem Zusammenhang ein Beweis aus dem AT.

Wir sind nun schon oft darauf gestoßen, wie bedenkenlos Eck das AT heranzieht, ja wie er vorwiegend mit ihm meist den Schriftbeweis bestreitet. Wir müssen uns klar machen, was das bedeutet. Es wird bei ihm oft einfach darauf losgeredet, um nur keine Antwort schuldig zu bleiben. Aber diese Antworten sind nur scheinbare Erwiderungen und Widerlegungen der gegnerischen Einwände. Denn wer den Hebräerbrief ernst nimmt und sich hier belehren läßt, daß im NT die Vielzahl der Opfer des AT in dem einen Opfer Jesu Christi abgelöst ist, für den geht der Versuch, die Forderung nach dem einen Altar, als dem Symbol des einen Opfers des Neuen Bundes, mit dem Hinweis auf die Vielzahl der alttestamentlichen Altäre abzutun, völlig daneben. Eine soche Antwort trifft die behandelte Sache überhaupt nicht. Sie zeigt höchstens, wie gering das Verständnis ihres Urhebers für das eigentlich Christliche wäre, wenn man ihn auf seine bedenkenlose Polemik festlegen wollte.

Auf diese Weise konnte man niemals ins Gespräch kommen. Aber so verfährt Eck nicht nur hier. Im 33. Artikel „De pluralitate sacerdotum et Decimis" beweist er die Berechtigung der Vielzahl der Priester mit 9 Stellen aus dem AT, denen keine einzige aus dem NT gegenübersteht, und die Notwendigkeit und die Erlaubtheit des Zehnten und der anderen Abgaben mit ungefähr 30 Stellen gegenüber 5 aus dem NT, von

denen wiederum 3 allein aus 1 Kor 9 entnommen sind. Auch hier haben wir die Häufung von Stellen, die ich schon oben beim Schriftbeweis für den Opfercharakter der Messe herausgestellt habe [107]. Wichtiger ist aber, daß hier ebenfalls [108] das AT unbesehen und ohne Vorbehalt, manchmal sogar ausschließlich, als Beweis angeführt wird in Fragen, wo der Alte Bund durch die neue Ordnung abgelöst ist oder wenigstens die hier herrschenden Sitten nicht ohne weiteres auf letztere übertragen werden durften. Wieder einmal finden wir es bestätigt, daß wir mit Recht bei Eck von Leichtfertigkeit in der Beweisführung und theologischer Rechthaberei sprechen.

5. Mit der Zahl der Altäre beschäftigen sich auch die folgenden vier Einwände. Der fünfte Einwand beruft sich auf die Dekrete des Hyginus und des Konzils von Mailand [109]. Letzteres fordert die Beseitigung überflüssiger Altäre. Ein Dekret des Hyginus ist Eck unbekannt [110]. Er fordert die Häretiker auf, es nur genauer anzuführen, wenn sie ein solches hätten, dann würde er die Antwort darauf nicht schuldig bleiben. Über die Berufung auf das Konzil von Mailand kann man sich nach Eck nur wundern. „Dem möchte ich als alter „Logicae Theologus" (252r) kurz entgegenhalten: Zugegeben, die überflüssigen Altäre sollen beseitigt werden, ergo a contrario sensu, die nicht überflüssigen sollen bleiben" (252v).

6. Weiter sagt nach den Häretikern Hieronymus im Buche super Amos: „Einen Altar hat die Kirche" [111] und im Buche super Isaias: „Einen Altar wie einen Glauben und eine Kirche" [112]. Eck gibt zu: „Hieronymus und mit ihm Augustinus, Ambrosius und vor ihnen Tertullian, Origenes und Cyprian bezeugen einen Altar, aber sie meinen damit die eine Weise, zu opfern (nicht die schismatische) für die ganze Kirche. In diesem Sinne reden die Väter. Es redet irre, wer in so vielen Kirchen der ganzen Christenheit nur einen Altar — Altar nun materiell verstanden — annehmen würde" (252r).
Vom geistigen Altar spreche auch Cyprian, wenn er an das christliche Volk schreibt: „Gott ist einer, und Christus ist einer und eine die Kirche und eine Kathedra, nämlich die nach dem Herrenwort auf dem Felsen errichtete, einen anderen Altar kann man also nicht errichten und kein anderes Priestertum einsetzen neben dem einen Altar und dem einen Priestertum" [113]: „Der Leser überlege selbst", so schließt Eck ab, „wieweit diese Grammatici Theologi von der Wahrheit abirren". Er streitet also einfach ab, daß die Kirchenväter auch den Altar aus Stein im Auge haben, wenn sie von dem einen Altar in der Kirche sprechen und daß sie den einen Altar in jeder Kirche als Hinweis auf das eine Opfer Christi verstehen, ja fordern. Den Einwand der Gegner tut er auf eine ebenso billige wie in der Polemik aller Zeiten beliebte Art ab. Er treibt ihn auf die Spitze und erledigt dann nicht den Einwand des Gegners sondern das Ergebnis der eigenen Konsequenzenmacherei. Er tut so, als ob seine Gegner nicht in jeder Kirche nur einen Altar haben wollten, sondern als ob sie in allen Kirchen zusammen nur einen Altar gelten lassen wollten. Letzteres als „Wahnsinn" hinzustellen, fällt ihm dann begreiflicherweise nicht schwer.

7. Auf den Einwand, auch Augustinus, Chrysostomus, Ignatius, Cyprian und die Canones der Apostel sprächen vom Altar nur in der Einzahl, antwortet Eck mit dem methodischen Hinweis, daß man vielfach die Einzahl gebrauche für eine unbestimmt große Zahl. So spreche z. B. David in Psalm 8,5 von einem Menschen, wenn er sagt: „Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst" (253r). Gegen diese Argumentation Ecks ließe sich in ungefähr derselben Denkart kurz einwenden, David spreche ja auch nicht von dem „unus homo", die Väter aber wohl von dem „unum Altare".

8. Auch der achte Einwand richtet sich noch gegen die Vielzahl der Altäre. Ambrosius nenne die Priester Diener des Altares und nicht der Altäre und wir nennten die Eucharistie das Sakrament des Altares und nicht der Altäre, und schließlich sei im Abendmahl nur ein Tisch gewesen, an dem sie alle gesessen und gegessen hätten. Nach Eck ist dieser Einwand töricht und dumm. Denn man könne nicht leugnen, daß immer auf mehreren Altären, gleich wieweit diese voneinander entfernt ständen, die hl. Eucharistie konsekriert und dargebracht werde. „Sie würgen sich selbst ab, wenn sie auf den einen Tisch im Abendmahlssaal hinweisen. Denn damals ist Christus allein Konsekrant gewesen und die Apostel nur Kommunikanten. Nun aber sind viele Zelebranten da" (253r).

9. Der letzte Einwand ist der Erklärung des hl. Basilius zu Psalm 105 entnommen [114]. Dieser dulde hier nicht das private Opfer sondern fördere das öffentliche, bei dem das ganze Volk am göttlichen Dienst teilnehme („Communionem haberet divini ministerii"). Nach Eck wendet Basilius sich hier gegen

107 s.o.S. 79 f. 108 s.o.S. 203 f.
109 Frdb I/1299.
110 „De Higino nullum agnoscimus decretum" (252r): in: De sacrificio missae (XLr) hatte Eck aber selbst ein Dekret dieses Papstes angeführt, s.o.S. 118.
111 PL 25, 1022.
112 PL 24, 191.

113 CSEL 3, 1 S. 594; ep. 43, 5.
114 PG 30, 114.

die Häretiker und Schismatiker, die sich vom Kulte der Kirche lossagen, in weltlichen Häusern zusammenkommen und so elende Bruchstücke des kostbaren Leibes sind. Eck hat recht damit. Aber wenn Basilius, ausgehend von dem Vers: „Vota mea Domino reddam in conspectu omnis populi eius“, als Wesensmerkmale des katholischen Kultus herausstellt, daß er in aller Öffentlichkeit (in medio Jerusalem) und unter Beteiligung des ganzen Volkes stattfindet (Adhibito ad cultum consortium Populo omni), dann genügt Ecks Entgegnung doch nicht; es bleibt ein Rest, der immer der Ausgangspunkt neuer Ausfälle des Gegners sein wird.

Eck schließt die ganze Schrift so: „Jene Worte tuen also diesen trefflichen Brauch der Kirche, nämlich die Privatmessen, nicht ab. Gottes Hand will diese auf keinen Fall herausreißen (wie die Häretiker behaupten) sondern höchstens die Hände der Bösen und Übeltäter. Ich aber erbitte für den Autor, der anderer Meinung ist, den Geist der Gesundheit, der Reinheit und Wahrheit. Amen (253v).

§ 16 Zusammenfassung und Wertung.

Versuchen wir nun, die Lehre Ecks über die Privatmesse zusammenfassend zu werten. Wie wir sahen, liegt der Überzeugung Ecks von der Möglichkeit und Erlaubtheit der Privatmessen die Anschauung zugrunde, daß der Wert der Messe begrenzt ist. Die Messe ist die Weise, wie wir bezw. die Kirche am Kreuzesopfer Christi teilnehmen und uns dieses aneignen. Es ist nach der Ansicht Ecks nicht so, um es noch einmal zu sagen, daß das Kreuzesopfer in seiner Fülle und Weite gegenwärtig wird, und so die Kirche in dieses Opfer Christi eingehen kann, es damit zu dem ihren macht und an seinen Früchten teilnimmt. Dann wäre das Meßopfer unendlich wie das Kreuzesopfer und nur seine Wirkung begrenzt, weil alle Teilnahme ad modum participantis geschieht, wir als endliche Wesen demnach nur in endlicher Weise teilnehmen können. Für Eck ist, wie gesagt, der Wert der Messe selbst begrenzt und nicht nur ihre Wirkung. Er begründet diese Auffassung damit, daß die Messe die memoria, recordatio bezw. repraesentatio passionis ist. Dabei ist das Subjekt, das sich erinnert, bezw. sich das Geschehen am Kreuze vergegenwärtigt, die „principalis offerens“, die Kirche, und zwar die Kirche, die nicht in der seinshaften Verbundenheit mit ihrem Haupte Jesus Christus gesehen wird. Sie kann die unendliche Fülle des Geschehens am Kreuze nicht fassen, und so bleibt die memoria hinter der realis oblatio, wie das Endliche hinter dem Unendlichen zurück. Die Kirche nimmt nicht teil am Kreuzesopfer in der Messe und durch die Messe, sondern die Messe ist diese Teilnahme und damit begrenzt wie diese, und zwar ex opere operato, ganz abgesehen von der Würdigkeit des Priesters und der Mitopfernden.

Dasselbe ergibt sich, wenn wir bei der Betrachtung nicht von der Kirche ausgehen, die teilnimmt und sich in das Geschehen am Kreuze hineinstellt, sondern von Gott, der Teilnahme gewährt bezw. der die Früchte des Kreuzesopfer zuweist. Auch hier ist es nicht so, daß das Kreuzesopfer selbst oder wenigstens seine Wirkung in ihrer ganzen Fülle Gegenwart wird und nun Gott je nach der devotio und fides der Opfernden und derer, für die geopfert wird, die Frucht des Opfers zuteilt, sondern für jede Messe ist eine begrenzte Gnadenwirkung bereitgestellt. Ihr Maß richtet sich nach dem jeweiligen Verdienst der Kirche und ihrem Ansehen vor Gott. Es wird nicht in der Messe ein der beschränkten Aufnahmefähigkeit der Kirche und dem Maß der fides und devotio der hic et nunc versammelten Gemeinde angemessener Teil des in seiner ganzen Fülle gegenwärtigen Kreuzesopfers appliziert, sondern die Messe ist selbst die Applikation, nun aber weniger als Vorgang denn als Sache verstanden, d. h. sie ist das Stück Kreuzesopfer bezw. Wirkung des Kreuzesopfers, das Gott in dieser Einkleidung jeweils zuteilt. Damit ist die Versachlichung, die die Reformation mit ihrem Kampf gegen das opus operatum eigentlich im Auge hatte, bei Eck praktisch gegeben oder zumindest in gefährlicher Nähe. Wir haben in einer historischen Darstellung die Ansicht Ecks nicht auf ihre Möglichkeit und Haltbarkeit zu prüfen. Die Folgerungen aber, die sich daraus für die Berechtigung von Privatmessen ergeben, liegen auf der Hand. Eck bestätigt uns ja ausdrücklich, daß er nur auf Grund dieser Auffassung Privatmessen für sinnvoll hält, denn wenn die Messe unendlichen Wert hat, dann genügt nach ihm täglich eine Messe für die ganze Welt (Apologia NIIr). Wieweit dieses „nur“ stimmt, kann dahingestellt bleiben. Sicherlich bedeutet aber nach dieser Lehre die Privatmesse kein Problem, mochte sie auch in noch so großer Häufung auftreten. Denn wenn der Wert der Messe von vornherein begrenzt ist, dann läßt sich der Wert von mehreren Messen addieren oder multiplizieren, und zwei Messen sind auf jeden Fall mehr als eine, auch wenn sie zu gleicher Zeit, im gleichen Raum und in derselben Meinung gefeiert werden. Eck zieht, wie wir sahen [115], diese Folgerung. Nehme ich dagegen aber an, daß in der Messe das Kreuzesopfer selbst oder seine Wirkung in der unendlichen Fülle Gegenwart wird, dann versagen diese Methoden mathematischen Rechnens schlechterdings, und es ist nicht ohne weiteres gesagt, daß die Wirkung zweier Messen, was die Verherrlichung Gottes und was

---

[115] S.o.S 191 f.

das Heil der Menschen angeht, größer ist als die Wirkung einer Messe.

Aber wir verstehen auch, wie vom Standpunkt Ecks aus jede Beschränkung der Zahl der Messen eine frevelhafte Unterbindung der fruchtbaren Auswirkung des Kreuzesopfers sein mußte. So wird er nicht nur den Angriff der Reformatoren auf die Privatmesse auf das energischste bekämpfen sondern auch kein Verständnis haben für das echte Anliegen, aus dem heraus die Stimme gegen die Multiplizierung der Messen erhoben werden konnte [116].

So sehr nun Ecks Stellung zur Privatmesse bestimmt ist von dieser Grundauffassung der Begrenztheit des Meßopfers, wie er sie in seiner Schrift „De sacrificio missae" und in den „Annotationes" vorträgt, so kommt er, wie wir sahen, bei seinem eigentlichen Kampf für die Privatmesse doch darauf nicht mehr zurück. Er verzichtet hier eben auf jede systematische Begründung und beschränkt sich auf den historischen Nachweis des Alters der Privatmessen. Auch sein „Schriftbeweis" bleibt in diesem Rahmen.

Diese Methode braucht uns aber gar nicht zu wundern, ja vielleicht war sie die nächstliegende. Denn man konnte auf systematischem Wege naturgemäß solange mit den Reformatoren nichts über die Feier der heiligen Messe und deren Häufigkeit ausmachen, als man über das Wesen der Messe nicht übereingekommen war. Wenn die Reformatoren den Opfercharakter der Messe leugneten, dann waren damit die Privatmessen von hier aus schon erledigt. Jede Verteidigung der Privatmesse hatte also zunächst den Opfercharakter der Messe sicherzustellen. Wenn Eck das nicht wollte — er hatte es doch längst seiner Meinung nach getan — dann blieb nur der Weg, historisch zu beweisen, daß es seit alters Brauch ist, Privatmessen zu lesen und die Behauptung der Reformatoren, die Privatmesse sei erst seit Gregor d. Gr. aufgekommen, nicht stimmt.

Dieser Weg wurde, wie wir sahen von Eck im „Auctarium" beschritten. Wir müssen uns klar machen, wie sehr er damit seine Basis verkleinert und seinen Gegnern entgegenkommt. Denn an dem Gelingen dieses historischen Nachweises hängt ja gar nicht die Wahrheit dessen, was bewiesen werden soll, besonders, wo es sich hier mehr um eine Frage der kirchlichen Praxis handelt. Selbst, wenn die Reformatoren recht haben, daß es vor Gregor d. Gr. keine Privatmessen gab, dann sind diese damit noch nicht als der Lehre Christi widersprechend erwiesen. Sie können durchaus eine Entwicklung sein, die sich zwar un-

[116] Vgl. Ecks Stellungnahme zu dem Verbot des hl. Franz s.o.S. 210 ff.

mittelbar aus unbestreitbaren Wahrheiten ergibt, aber erst im Laufe der Geschichte ins Bewußtsein der Kirche eingetreten ist.

Allerdings ist in der Polemik oft eine argumentatio ad hominem angebracht oder sogar gefordert, aber dann darf es bei ihr nicht bleiben. Sie darf nur als Ergänzung zur sachlichen Beweisführung hinzutreten. Vor allem darf ich mich auf sie nur dann einlassen, wenn meine Position unanfechtbar ist, denn zu leicht könnte mit der Beweisführung die Position überhaupt als schwach und unbegründet erscheinen. Die Privatmesse ist aber für die Frühzeit der Kirche schwerlich nachzuweisen, und entsprechend sind die Argumente Ecks wenig überzeugend. Der Hauptzeuge, den Eck bei weitem am häufigsten anführt, nämlich Gregor d. Gr., scheidet aus, weil bei ihm auch die Reformatoren die Privatmesse gegeben sehen. Weil Eck die in diesen Zusammenhang gehörenden Stellen aus den Schriften Tertullians, die er in „De sacrificio missae" zitiert, hier nicht bringt, bleibt nur noch das Zeugnis des Augustinus. Dieses kommt aber kaum zur Geltung, weil es unter der Menge der anderen Argumente, die aber in Wirklichkeit keine sind, untergeht.

Auch hier häuft Eck wahllos die Argumente, ohne ihr Gewicht zu werten. Außerdem gibt er sich nicht die Mühe, auf den eigentlichen Sinn der einzelnen Stelle und auf den Zusammenhang, in dem sie vorkommen, einzugehen. Ihm genügt es schon, wenn von der Sache, die er beweisen will, ganz entfernt dort die Rede ist. Auf den Zusammenhang kann er oft deshalb schon nicht eingehen, weil er hier mehr als sonst seine Beweise aus zweiter Hand nimmt, nämlich durchweg aus dem Corpus Juris. Dabei unterliegt er natürlich auch den Irrtümern dieses Werkes. So sind gerade Ecks Belege aus den frühesten Zeiten unecht, wie z. B. die Erlasse der Päpste Soter und Telesphorus. Aber davon wollen wir ganz absehen. Wir können ja nicht erwarten, daß Eck dem Stand der Quellenkritik seiner Zeit voraus war. Aber selbst angenommen, diese Zeugnisse seien echt, so würde Ecks Beweisführung dadurch kaum an Stärke gewinnen. Denn in den Erlaß des Papstes Telesphorus [117] liest Eck etwas hinein, was nicht darin steht, und der des Papstes Soter [118] wird von ihm selbst wohl nicht als positiver Beweis für das Vorkommen der Privatmesse und ihre Erlaubtheit aufgefaßt. Er bestreitet hier mehr die Berechtigung des Schlusses: der Papst fordert die Anwesenheit einer feiernden Gemeinde von drei Personen einschließlich Priester und verbietet damit die Privatmesse.

Die Väterstellen, die Eck über das Corpus Juris hinaus anführt, brauchen auch nicht alle Frucht eines selbständigen Väter-

[117] S.o.S. 198.
[118] S.o.S. 198.

studiums zu sein. Eck, der ja erst 1541 schreibt, konnte sie der Literatur seiner Zeit entnehmen. Die Stellen aus den Schriften Gregors d. Gr. sind z. B. zum Teil von Luther schon 1521 in der Schrift „De Abroganda missa privata" kritisch behandelt worden [119]. Es läßt sich nur schwer ausmachen, wo Eck die Väter selbst zur Hand genommen hat und wo nicht. Gregor d. Gr., besonders seine Briefe, zitiert er z. B. so oft und ausführlich, daß hier eine eigene Beschäftigung mit diesem Kirchenvater anzunehmen ist. Aber gerade bei Gregor haben wir geglaubt, feststellen zu müssen, daß Eck ihn gelegentlich zitiert, ohne die betr. Stelle vor Augen zu haben, weil er sonst nicht bloß den nichtssagenderen ersten Teil erzählt und dem noch eine Deutung gegeben hätte, die wohl auf andere Stellen bei Gregor zutrifft, aber gerade nicht auf die behandelte [120]. Allerdings haben wir hier auch mit einer leichtfertigen Oberflächlichkeit bei Eck zu rechnen.

Von der bedenkenlosen Verwertung des AT in Fragen, bei denen nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes die Ordnung des Alten durch die völlig andere des Neuen Bundes abgelöst ist, wurde schon gesprochen [121].

Über das Meßstipendium, seine Herkunft, sein Recht und seine Bedeutung erfahren wir bei Eck nichts, erst recht nichts darüber, in welcher Beziehung es zur Darbringung des Opfers und seiner Applikation steht. Das wäre aber nötig gewesen, weil Luther ja die Auffassung, daß die Messe ein Opfer sei, überhaupt aus der Darbringung der Gaben in der alten Kirche hergeleitet hatte [122].

Was die Applikation der Messe angeht, so begnügt er sich damit, die Tatsache zu beweisen, daß die Messe appliziert wurde. Dieser Beweis scheint ihm allerdings schon erbracht, wenn irgendwo berichtet wird, daß in der Messe für einen Lebenden oder Verstorbenen gebetet worden ist. Über die Sicherheit, mit der der Betreffende, für den die Messe dargebracht wird, ihrer Früchte teilhaftig wird, spricht Eck nicht weiter. Es scheint für ihn aber dabei eine unbedingte Sicherheit vorzuliegen, selbst bei Verstorbenen, denn sonst könnte er nicht als Argument gegen

[119] Vgl. WA VIII, 452; 453; 449.
[120] S.o.S. 200 f.
[121] S.o.S. 217 f.
[122] WA6, 365 f.; Vgl. WA 12, 207: 23, 293. S.o.S. 87.
Eine sehr aufschlußreiche Geschichte des Meßstipendiums gibt Josef Merk in: Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meßstipendiums (Stuttgart 1928)). Es steht aber noch eine Untersuchung darüber aus, ob und wie weit der Brauch der Gabenoblation und später des Meßstipendiums mit der Auffassung von der Messe als einem Opfer in Verbindung stand.

den unendlichen Wert der Messe anführen: dann würde ja auf Grund einer Messe das ganze Fegfeuer leer werden.

Wenn wir schließlich noch bedenken, daß Eck gar nicht den Versuch macht, diese Teilfrage aus dem großen Zusammenhang der katholischen Lehre von der Eucharistie heraus zu beantworten, daß er die Probleme, die eine Einrichtung wie die Privatmesse so oder so aufgab, nicht sieht, erst recht nicht darauf eingeht, daß er sich schließlich überhaupt keine Mühe gibt, den Gegner zu verstehen und ihm eine echte Sorge um das Evangelium zuzubilligen, sondern in seiner Disputiersucht es wieder zunächst, zuallererst und ausschließlich darauf abgesehen hat, ihm eine Antwort zu geben, dann urteilen wir wohl nicht voreilig, wenn wir das Auctarium als ein bedauerliches Machwerk bezeichnen. Nicht nur, weil der Geist und die Methode, mit der die Auseinandersetzung geführt wird, der Sache vollkommen unangemessen sind, sondern weil auch sächlich die Beweise als Ganzes nicht wirklich beweisen, was sie beweisen wollen, und so trotz des Selbstbewußtseins und der Selbstsicherheit, von der die Schrift Ecks getragen ist, die katholische Sache zum Schluß als die schwächere erscheint. Ich hätte diese kleine Schrift nicht so ausführlich behandelt, wenn ich nicht der Meinung wäre, daß sie für das Gesamtwerk Ecks bezeichnend ist und ich so einen lebendigen Einblick in die Haltung und Arbeitsweise Ecks geben konnte, indem ich eine kleine Schrift einmal ganz und ausführlich vorlegte. Ich glaube nicht, daß dagegen ernstlich etwas einzuwenden ist. Man könnte sagen, vielleicht ist diese Schrift gerade in der Hitze der Auseinandersetzung besonders schnell entstanden und ganz übereilt zusammengestellt, weil eine schnelle, wenn auch nicht so vollkommene Hilfe besser war als eine gründlich vorbereitete, die aber zu spät gekommen wäre. Dagegen ist einzuwenden: Das Auktarium entstammt nicht der Hitze des ersten Streites, es erschien 1541, als der Kampf um die Privatmesse schon mindestens 20 Jahre tobte [123]. Selbst wenn dann die Auseinandersetzung 1541 aus irgend einem Grund besonders akut geworden wäre und so plötzlich eine Schrift zur Klärung dieser Frage nötig gemacht hätte [124], dann waren bei einem

[123] Luthers: De abroganda missa privata erschien 1521.
[124] In der Vorrede zum Auctarium, die aber im Enchiridion nicht mitabgedruckt ist, gibt er folgenden Anlaß für die Abfassung dieser Schrift an: „Cum prodierint nuper dua, qui volunt haberi tamquam fideles sanctae romanae ecclesiae et tamen missam privatam inanibus cavillis infantiliter impugnarint. Insteterunt auditores mei, cum nihil inveniant in novo propugnatore, nisi Armenos et Indos. De quibus ipsi nihil sciant. Ergo ex scriptura, patribus et praxi Ecclesiae petierunt per me dari eis instructionem. Ideo ut consulam conscientiis simplicium sacerdotum et maxime religiosorum, (quorum orationibus devotis me commendo) placuit annectere Enchiridio nostro etiam hunc titulum".

Manne, der den Kämpfen seiner Zeit so nahe stand wie Eck, die Probleme schon so weit durchgedacht und im lebendigen Gespräch durchgesprochen, daß selbst eine solche in kürzester Frist fertiggestellte Schrift nicht mehr als übereilte und deshalb für das Gesamtwerk und die Haltung des Verfassers nichtssagende Arbeit hingestellt werden kann. Eck selbst scheint auch nicht der Meinung gewesen zu sein, daß sie irgendwie hinter seinen anderen Werken zurückblieb, sonst hätte er sie nicht dem Enchiridion beigefügt. Ja, er scheint ihr eine besondere Bedeutung zugemessen zu haben, weil er sie in den „Annotationes" zu dem „Regensburger Buch" ausdrücklich erwähnt und triumphierend feststellt, daß Butzer noch nichts zu erwidern gewußt habe [125].

Entsprechend dieser theoretischen Stellungnahme zu den Privatmessen, war Eck auch zu keinerlei Reform des bestehenden Gottesdienstes bereit. So forderte er in den „Annotationes" zum „Regensburger Buch" in Bezug auf den Kultus: Similiter debent publicae et privatae Missae cum canticis et incorporatione maioris et minoris canonis et aliis orationibus, vestibus, caeremoniis et ordinationibus, omni modo sicut hactenus laudabiliter in Ecclesia Catholica observatum est et hodie observatur peragi, et in his omnibus nulla mutatio aut novitas attentetur. Alius quoque articulus in eo habetur. Item, specialiter debent ecclesiae cathedrales et collegiatae, monasteria, parrochiae, beneficia, cum eorum statutis, ordinationibus, regulis, institutionibus, fundationibus, Canticis Lectionibus, Praedicationibus, Missis, orationibus sepulturis, et consuetis laudabilibus et usitatis caeremoniis Christianis, sicut hactenus in Ecclesia Catholica exercentur, manuteneri ac defendi" (Apologia OIv).

Um uns klar zu machen, was alles unter dem „hactenus laudabiliter in Ecclesia catholica observatum" gemeint war, brauchen wir nur daran zu denken, daß es in der Pfarrkirche Ecks, in U. L. Frau zu Ingolstadt, laut dem von ihm selbst geführten Pfarrbuch gang und gäbe war, Hochämter bis zum Evangelium oder bis zur Wandlung zu singen und dann still fortzusetzen, um inzwischen an einem anderen Altar ein weiteres Hochamt beginnen zu können. Denn für bestimmte Tage waren soviel Ämter gestiftet, daß keine Zeit blieb, sie nacheinander zu lesen. Diese Ämter waren dazu noch verschiedener Art. So gedachte z. B. am Tage des hl. Georg die artistische Fakultät ihrer Dahingeschiedenen und zugleich ihres Schutzheiligen; für jene hielt man ein levitiertes Totenamt bis zur Wandlung und begann dann sofort

[125] „Missas privatas semper fuisse in ecclesia proprio libello probavi in hoc conventu Ratisponensi edito, ad quem Bucerus nondum respondit" (Apologia N IVv).

ein feierliches Amt zu Ehren des hl. Georg, ebenfalls mit Ministration [126].

Aber der Wille zur Reform war nicht allgemein so gering wie bei Eck. Wir brauchen nur an die Reformen des Konzils von Trient zu denken, das z. B. die sog. Meßreihen verbot [127]. Noch weitgehender sind die Reformvorschläge, die unter dem Titel „Abusus qui circa venerandum missae sacrificium evenire solent partim a patribus deputatis animadversi partim ex multorum praelatorum dictis et scriptis excerpti" [128] für das Konzil zusammengestellt wurden. Hier heißt es nach der Ablehnung der Gregorianischen Messen und ähnlicher Meßreihen: „. . . non hoc vel illo numero missarum innitendum, sed missas omnino pro vivis et defunctis celebrandas esse pro devotione et affectu cuiusque" [129].

Weiter werden die missae bifaciatae, trifaciatae et siccae als schwerer Mißbrauch hingestellt, ebenso die Verdrängung der ordentlichen Formulare von Sonn- und Feiertagen durch Votiv- und Totenmessen. Dann wird aber auch die gleichzeitige Feier von zwei oder mehr Messen in so großer Nähe, daß sie sich gegenseitig stören, als Mißbrauch abgelehnt [130]. Ebenso die Feier von Privatmessen während eines feierlichen Hochamtes [131]. Schließlich wird dem Konzil vorgeschlagen, einmal zu überlegen, ob es nicht besser sei, die Zahl der Messen zu vermindern, damit durch ihre allzu große Menge Priester und Sakrament nicht an Ansehen einbüßten [132].

[126] Vgl. Greving, Johann Ecks Pfarrbuch 81 f.; abschließend bemerkt er: Hieraus ergibt sich klar, daß man sich . . . die Unsitte zuschulden kommen ließ, eine Messe nur bis zum Evangelium oder bis zur Wandlung als Amt zu singen und dann als stille Messe zu vollenden" (S. 83). Über die Zahl der Messen bemerkt Greving: „Jedenfalls ist es eher zu wenig als zu viel behauptet, wenn die Zahl der täglichen Messen in der Pfarrkirche auf mindestens zehn veranschlagt wird." (80).

[127] Vgl. A. Franz, Messe im Mittelalter 329.

[128] CT VIII, 916. Es ist eine Arbeit von sieben Konzilsvätern, die am 20. Juli 1562 „ad colligendos abusus de sacrificio missae" bestimmt worden waren. Vgl. dazu das „Memoriale de quibusdam omnibus in ecclesia corrigendis," das der frühere Sekretär des Kardinals Contarini, der damalige Erzbischof von Ragusa Ludovicus Beccadellus am 29. I. 1526 für das Tridentinum abgab. CT XIII, 579 ff.

[129] CT VIII, 917.

[130] „Item abusus videtur, quod eodem tempore celebrantur duae vel plures missae ita propinquae, ut se invicem impediant" (CT VIII, 918).

[131] „Item abusus videtur, quod dum missa solemnis cantatur, aliae interim missae privatae celebrentur" (CT VIII, 918).

[132] „Item considerandum est, an praestet pauciores missas celebrare, ne nimia copia sacerdotes et sacramenta vilescant/ (CT VIII, 918); vgl. Beccadellus: „Copia enim res vilescunt et raritate in pretio sunt. Et hoc sacrificium missae esset conscribendum, ita ut nullibi nisi in ecclesiis Deo dicatis celebraretur nec etiam frequentibus missis, quo

Wenn dieses Gutachten auch nicht direkt zu den Akten des Konzils gehört, weil es den Vätern nicht mehr zur Prüfung vorgelegen hat [133], so hat es doch eine große Bedeutung, weil es die Arbeit einer eigens dazu eingesetzten Kommission ist. Es mag uns zeigen, wie ernst man damals von hoher kirchlicher Seite bestimmte Erscheinungen in der Meßpraxis beurteilte und mit welcher Freiheit man sie noch als Mißbrauch ablehnen konnte.

Nach Ecks Polemik dagegen gab es — so könnte es scheinen — damals solche Mißbräuche nicht. Er tadelt wohl einmal die missa sicca als schlimme Verirrung. Sie ist aber bei ihm eine gotteslästerliche Einrichtung der jüngsten Zeit, die bisher in der Kirche unerhört gewesen sei. Sie kommt bei Eck auf das Schuldkonto der Neugläubigen, die die Feier einer Messe vortäuschen, in Wirklichkeit aber den ganzen Canon fortlassen [134].

Sonst ist Eck ein entschiedener Anwalt des Bestehenden, ohne daß er allerdings dessen theologische Rechtfertigung und religiöse Sinnhaftigkeit aufzuweisen versteht.

---

convenirent laici, et ea reverentia, quae tanto convenit sacrificio" (CT XIII, 579).

[133] CT VIII, 916.

[134] „Impium et blasphemum est novum aliquorum commentum et a Christo passo in ecclesia inauditum de sicca Missa iuxta vulgare Germanicum. Eam autem appellant siccam, quando die dominico aut festo sacerdos simulat omnia quae sunt celebrantis, cum introitu, collecta, epistola, Euangelio, et canticis: tamen quia non habet communicantem nec ipse vult communicare, ideo non consecrat, sed est Missa sicca sine Eucharistia, sine corpore et sanguine Christi. Nonne hoc est irridere Deum, et illudere Christo cum Iudaeis faciem eius velantibus, spectaculi more simulare id, quod in veritate non agitur?" (Apologia O Ir/v).
Franz (Messe im M.A. 83 f.) kommt auf diese Stelle zu sprechen und schließt daraus, „daß die missa sicca auch nach der Erfahrung des viel gewanderten Magisters Eck in der katholischen Kirche Deutschlands im allgemeinen nicht in Übung war. Wäre sie es gewesen, so würde Eck sicherlich nicht die Praxis der Neuerer mit solcher Schärfe verurteilt haben. Er hätte sonst den Hinweis auf die ähnliche Übung unter den katholischen Priestern gewärtigen müssen". Diese Folgerung könnte richtig sein, wenn es sich nicht um Eck handelte. Wenn auch die missa sicca nicht „im allgemeinen" in Übung war, so war sie doch in Übung, und Eck kannte mit der Bezeichnung auch die Einrichtung selbst, womit seine Ausdrucksweise „a Christo passo in ecclesia inauditum" sich auf jeden Fall als maßlose Übersteigerung erweist und diese Stelle als ein in Verantwortung formuliertes und deshalb auch ernst zu nehmendes Argument ausscheidet.
Vgl. Joh. Pinsk, Die Missa sicca, in: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft IV (1924) S. 90—118. „Jedenfalls geht es nicht an, Eck als Zeuge dafür anzuführen, daß die missa sicca in Deutschland nicht üblich war; man darf ihn aber auch nicht ohne weiteres als Gegner der missa sicca betrachten; was er bekämpfte, war nichts anderes als die reformatorische „Messe", in der er eine mißbräuchliche Weiterbildung der missa sicca sah" (S. 111).

VI. Kapitel.

Die Teilnahme der Laien am Opfer.

§ 17 Die Lehre vom allgemeinen Priestertum.

Eck handelt nicht ausdrücklich über das allgemeine Priestertum. Er kommt darauf zu sprechen aus Anlaß der Verteidigung des besonderen Priestertums und zwar nicht nur im Enchiridion, sondern auch in den Homilien über die Sakramente, wo Gelegenheit gewesen wäre, in den Predigten über die Taufe wenigstens darauf hinzuweisen. Damit war die Behandlung dieser Wahrheit ausschließlich von der polemischen Auseinandersetzung mit den Protestanten her bestimmt. Diese hatten mit dem Hinweis darauf, daß alle Christen auf Grund der Taufe Priester sind, ein besonderes Priestertum geleugnet [1]. Eck sucht zu zeigen, wie das allgemeine Priestertum das besondere nicht ausschließt und nicht überflüssig macht.

Einleitend sagt er, die lutherischen Einwände gegen das Priestertum seien nichts Neues. So etwas sei man von den Häretikern seit alter Zeit gewohnt. Denn schon vor 1300 Jahren habe Tertullian von ihnen gesagt [2], sie machten Priester zu Laien und übertrügen Laien priesterliche Ämter (H 536). Luther hatte zur Begründung seiner Auffassung besonders 1 Petr 2,9 und Offb. 5,10 angeführt [3]. Eck wirft ihm vor, er zerreiße diese Stellen, wie es ja überhaupt die Art der Häretiker sei, die Schrift zwar anzunehmen, aber sie falsch zu verstehen und nach ihrem Gutdünken zu zerpflücken (Pr 4, 118r; H' 542).

„So nun Luther die Worte des Petrus vorträgt, soll ein frommer Christ wissen, daß die Schrift redet von zweierlei Priestertum und Königreich. Das eine ist innerlich und geistig, das ein Mensch in sich selbst und gegen sich selbst haben soll. Dies ist nun gemein allen Christen. Denn er hat uns zu einem Reich gemacht und zu Priestern. Ein Reich, weil ja Christus in uns regieren soll durch seinen Glauben und seine Gnaden, durch die Liebe des Heiligen Geistes, durch die er die Kräfte unserer Seelen leitet. Und wie ein Bettler ein König ist, so ist er auch ein Priester, innerlich, geistlich und gegen sich selbst. Denn er soll Christus aufopfern seinen Glauben, sein Gebet und seine

---

[1] Vgl. z. B. WA 6, 370, 407 f. 653 ff., 8, 421.
[2] PL 2, 57. [3] WA 6, 407. 564.

Andacht. Solche Priester und Opfer wolle Paulus haben, als er im Briefe an die Römer diesen schrieb: Brüder, ich bitte euch durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr euren Leib dargebt zum Opfer, einem lebendigen, heiligen und gottgefälligen Opfer, dies ist euer vernünftiger Dienst vor Gott.

Aber außerhalb des innerlichen Reiches muß sein eine äußerliche Regierung und Obrigkeit, ein rechter regierender König. Also muß über das innerliche Priestertum in der Kirche ein äußerliches Priestertum sein in Personen, dazu geweiht und gesetzt, also das Amt äußerlich gegen die christliche Gemeinde zu verwalten" (Pr 4, 118 r/v. H 543 f.; Ench 60r/v).

Eck gibt also zu, daß alle Christen Priester sind. Aber den Laien komme nur ein inneres geistiges Priestertum zu, genau wie ihr Königtum ein inneres sei. Wie es nun neben diesen noch einen rechten regierenden König geben müsse, so bedürfe es auch in der Kirche noch eines äußeren Priestertums, das von eigens dazu geweihten und eingesetzten Personen ausgeübt würde. Als besonderen Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem beamteten Priestertum führt Eck noch an, daß letzteres für die ganze christliche Gemeinde ausgeübt würde, während der Laie nur für sich priesterlich tätig sei [4], insofern er „seinen Glauben, sein Gebet und seine Andacht Christus aufopfere". Bezeichnenderweise wird hier Christus als das Ziel der priesterlichen Akte des Laien genannt. So sehr scheint dessen Opfer schon von der Opferbewegung in, mit und durch Christus zum Vater losgetrennt zu sein.

Neben dem Beispiel, daß ja auch die äußeren und materiellen Tempel nicht überflüssig gemacht seien, weil nach dem hl. Paulus jeder Christ ein Tempel Gottes sei, führt Eck für den Bestand eines besonderen Priestertums noch Ex 19,6 an. Von hier aus müsse die Petrusstelle (1 Petr 2,9) gedeutet werden, danach sei aber auch das Volk Israel ein Volk von Priestern und Königen gewesen, und doch habe es ein Priestertum gegeben, das dem Aaron und dem Stamme Levi vorbehalten gewesen sei.

Als Beweis für das Bestehen eines besonderen Priestertums ist diese Stelle sicher überzeugend, aber sie bietet keine Veranlassung, das Priestertum der Laien zu einem bloß bildlichen abzuschwächen und als unwirklich hinzustellen. Denn der Angehörige des auserwählten Volkes opferte doch wirklich [5].

Im Enchiridion zieht Eck noch Augustinus als Zeugen heran, der in „De civitate" [6] zu Offb 20,6 folgendes sage: „Das ist

[4] „gegen sich selbst . . . gegen christenlich Gemein".
[5] Vgl. R. Grosche, Das allgemeine Priestertum, in: Pilgernde Kirche (Freiburg 1938) 170 f.
[6] XX, 10; CSEL 40, 1, 455.

natürlich nicht nur von den Bischöfen und Priestern gesagt, die heutzutage in der Kirche Priester im eigentlichen Sinne (proprie) heißen, sondern wie wir alle als Christen bezeichnen wegen der mystischen Salbung, so auch alle als Priester, weil sie Glieder des einen Priesters sind". Eck sieht diese Stelle nur unter dem Gesichtspunkt, daß hier das besondere Priestertum als Priestertum im eigentlichen Sinne bezeichnet wird. In den Homilien verweist er noch einmal auf dieses Augustinus-Zitat, ohne es aber anzuführen. Hier wird es noch mehr abgeschwächt. Auf den Einwand Luthers, alle Christen seien von Christus gesalbt, entgegnet Eck, das leugne niemand, die Kinder würden ja bei der Taufe gesalbt, und deshalb hießen wir alle, wie Augustinus bestätige, Christen. „Aber", so fährt Eck fort, „diese gemeine Salbung aller Christen ist nicht geordnet zu priesterlicher Weihung, sondern zu dienen und zu streiten unter den Fahnen des hl. Kreuzes wider die Feinde Christi, wider den Teufel, Welt und Fleisch" (Pr 4, 118v, H 543).

An sich hatte Eck in den Predigten über die Taufe bei der Erklärung des Taufritus den Sinn der Salbung darin gesehen, daß in der Taufe die Christen zu Kämpfern Christi, zu Königen und Priestern würden. Er hatte hier die Stellen Offb 5, 10 und 1 Petr 2,9 zitiert, dann allerdings auch dieses Priester- und Königtum als ein geistliches [7] charakterisiert [8].

Hier in den Predigten über das Priestertum stellt er aber die direkte Beziehung der Salbung bei der Taufe mit dem Priestertum in Abrede. Wir können daran sehen, wie wenig Inhalt er dem sog. geistlichen Priestertum zubilligt und wie wenig er es in das rechte Verhältnis zum Priestertum Christi und zum besonderen Priestertum zu bringen versteht.

Aber einmal sieht Eck doch die aktive Teilnahme des Laien an der Darbringung des Meßopfers, und damit also eine Betätigung seines Priestertums, die über das bloß geistige Opfer hinausgeht. Und zwar im 5. Band seiner Predigten, die über die 10 Gebote handeln. Hier begründet er beim dritten Gebot auf

[7] Eck macht den Unterschied zwischen geistig und geistlich, wie wir ihn heute kennen, noch nicht. Dem lat. Wort spiritualis entspricht bei ihm das deutsche geistlich, das aber die Bedeutung unseres Wortes „geistig" hat.
[8] „Neque vero temere morem hunc per spiritus sancti intinctum ab ipsis suscepit apostolis, quoniam et in veteri testamento sacerdotes ungebantur, similiter et reges, ut Saul et David ter. Johannes quoque in persona omnium Christianorum ait: Redemisti nos deo in sanguine tuo ex omni tribu et lingua et populo et natione et fecisti nos deo regnum et sacerdotes (Offb 5, 9—10). Petrus etiam de Christianis omnibus loquens inquit: Vos estis genus electum, regale sacerdotium. Quum igitur omnes Christiani in baptismo spirituales efficiantur reges et sacerdotes, ad id muneris spiritualiter etiam eos iniungi convenit" (H 126 f.).

folgende Weise die Verpflichtung zum Besuch der Sonntagsmesse: Die Heiligung des Sabbats bei den Juden habe darin bestanden, daß sie über das tägliche Opfer hinaus noch zwei einjährige, fehlerlose Lämmer und zwei Zehntel mit Öl angerührtes Feinmehl als Speiseopfer darbrachten [9]. Nun haben wir Christen nach Eck kein anderes „äußerliches Opfer" als die Messe. „Wenn also die Juden ihren Sabbat besonders mit Opfern geehrt haben, wieviel mehr soll das tun ein Christ alle Sonntage. Denn jeder, der steht und höret eine Messe, der ist ein Mitopferer, wie der Priester spricht in der Stillmesse: Herr sei eingedenk deiner Diener und Dienerinnen und aller derer, die herumstehen, für welche wir dir opfern oder welche opfern dieses Lobopfer. Denn wie der Priester opfert als ein Diener gemeiner christlicher Kirche. also opfern auch die Umstehenden in ihrem Gemüt, Herz und Begierd, wie die Lehrer sagen. Das gehört nun zu dem Sonntag" (Pr 5, 23v).

An dieser Stelle werden Wahrheiten ausgesprochen, die wir sonst von Eck nicht hören. Spricht er hier aus dem Erbe der Vergangenheit, das aber schon weithin verdämmert war? Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit wird der Laie hier als Mitopferer bezeichnet. Doch muß es uns auffallen, daß Eck hier nicht vom Priestertum des Laien spricht. Geschieht das aus polemischen Rücksichten, oder liegt in seinem Bewußtsein das allgemeine Priestertum der Laien so weit weg von der hl. Messe, daß diese Gedankenverbindung sich bei ihm nicht einstellt?

Nun spricht Eck auch an dieser Stelle vom Opfer des Laien als einem Opfer in Gemüt, Herz und Begierde. Zwar braucht das an sich keine Verflüchtigung ins bloß ‚Geistige' zu sein, aber es liegt nahe, Eck im Zusammenhang mit dem zu verstehen, was er sonst über die Art des Opfers des Laienpriesters sagt. Dann wird es freilich sehr unwahrscheinlich, daß Eck hier an ein wirkliches Mitopfern gedacht hat.

Wir können Ecks Auffassung zusammenfassen in folgender Stelle aus dem Enchiridion: „Es besteht also ein sehr großer Unterschied (maximum discrimen) zwischen dem Laienpriester bzw. Laienpriestertum und dem hierarchischen Priestertum. Es straucheln also die Lutheraner, weil sie sich täuschen lassen durch den Trugschluß einer Äquivokation (per aequivocationis sophisma). Denn sie erkennen nicht, wie in den heiligen Schriften der Name des Priesters und des Priestertums in verschiedener Weise zugeschrieben wird, einmal denen, die zu diesem Amte aus dem Volke herausgehoben sind, damit sie beten für ihre und des Volkes Sünden und dann denen, deren Vorsteher jene sind und für die jene opfern und beten. Jene nämlich heißen im

[9] Nm 28, 9.

eigentlichen Sinne Priester, die letzteren werden nur als Teilhaber und im übertragenen Sinne Priester genannt" [10].

Eck trennt also das allgemeine Priestertum scharf vom besonderen Priestertum ab. Der Laie ist nur im übertragenen Sinne Priester. Ich rede in einer Metapher, wenn ich ihn als Priester bezeichne. Ja, Eck geht so weit, das Wort ‚Priester', auf Laie und Priester angewandt, als einen äquivoken Begriff hinzustellen. Wenn das nach dem Sprachgebrauch der Philosophie auch nicht stimmt und es sich immer noch um eine Analogie, wenn auch bloß um eine äußere, handelt, so mag uns das doch zeigen, wie wenig Wirklichkeit und wie wenig Zusammenhang mit dem Opfer Christi in der Messe Eck dem allgemeinen Priestertum zumißt. Er braucht hier dieselben Ausdrücke, wie an der Stelle, wo er vom Zusammenhang von Messe und Kreuzesopfer spricht. Dem „zweierlei Priestertum" (Pr 4, 118r) hier entspricht die „gemina oblatio" (Sa XLIIr) dort, und dem „per aequivocationis sophisma" (Ench 51 r) das „per ignorantiam aequivoci" (Sa XLIIr) [11]. So findet unsere Behauptung, daß Eck Messe und Kreuzesopfer so sehr trenne, daß faktisch zwei der Substanz nach verschiedene Opfer bei ihm vorliegen, hier ihre Bestätigung. Denn das allgemeine und besondere Priestertum, deren Verhältnis zueinander mit denselben Worten charakterisiert wird wie das von Messe und Kreuzesopfer, haben bei ihm kaum etwas miteinander zu tun.

Wenn wir aber die Behandlung des allgemeinen Priestertums bei Eck mit der bei Luther vergleichen, dann zeigt sich uns, daß Eck nicht etwa einer Überbetonung des allgemeinen Priestertums durch Luther gegenüber dessen Bedeutung herabsetzt. Nein, er läßt Luthers Auffassung vollauf gelten, ist einer Meinung mit ihm. Er betont nur, daß es daneben noch ein besonderes Priestertum gibt. Luther hatte aber nun das Laienpriestertum nicht überbetont. Im Gegenteil, er hatte ihm das Herzstück herausgebrochen. Denn als er das Opfer fallen ließ, nahm er neben dem besonderen auch dem allgemeinen Priestertum seine innerste Grundlage. Es bleibt ein bloß geistiges Priestertum mit dem Opfer des Herzens und des Gebetes übrig. „Die Reformation hat vom allgemeinen Priestertum das Wort gehabt, die Sache hatte gerade sie preisgegeben" [12].

Eck sieht diese Zusammenhänge nicht. Das kommt schon äußerlich darin zum Ausdruck, daß er das Sakrament der Priesterweihe in Kapitel 7, die Messe als Opfer aber erst in

[10] Illi enim proprie vocantur et dicunter sacerdotes hierarchici. Isti vero appellantur solum participative et methaphorice sacerdotes, ut dictum est" (Ench 1535 E 2v).

[11] S.o.S. 144 f.

[12] Grosche a.a.O. 184.

Kapitel 17 seines Enchiridion behandelt. Er weist auch nicht darauf hin, daß die Ablehnung des Sakramentes der Priesterweihe mit der Preisgabe der Messe als Opfer gegeben ist: Auch lehnt er die Auffassung Luthers vom allgemeinen Priestertum nicht als ungenügend ab.

Vielleicht wird man gegen diese Kritik an Eck einwenden, sie geschehe zu sehr von der größeren und tieferen Einsicht unserer Zeit her. Sie erwarte von Eck Anschauungen, die heute wieder lebendig geworden seien, verkenne dabei aber die Möglichkeiten der damaligen Zeit. Dieser Einwand ist schon grundsätzlich unberechtigt. Denn die Lehre vom allgemeinen Priestertum ist in der hl. Schrift klar ausgesprochen. Unter ihr Gericht aber darf und muß man jede Zeit stellen. Aber tatsächlich wird auch hier gar nicht etwas verlangt, das über die Möglichkeit der Zeit Ecks hinausging. Das mag wiederum ein Vergleich mit Schatzgeyer zeigen. In seiner Schrift „Ein gietliche und freuntliche antwort und unterricht . . ." (München 1526) zeigt er, daß als Glieder am Leibe Christi alle Christen mit Christus opfern und alle Priester sind: „Der hl. Petrus spricht: Ihr seid ein königliches Priestertum. Sind die Glieder Christi Priester und ein Priestertum, so haben sie auch Macht, zu opfern. Sprichst du aber: Ja, sie haben Macht, zu opfern, aber nicht Christus sondern (wie Petrus spricht) geistliche Opfer, und Paulus: Ich bitte euch, Brüder, daß ihr euren Leib gebt als ein lebendiges Opfer. Antwort: Ich frage dich, was sind alle Opfer ohne Christus? Was opfern die Glieder Christi in ihrem Opfer anders als Christum, ihr Haupt, der in ihnen lebt und wirkt und in dem sie wiederum leben und wirken, in welchem all ihre Opfer angenehm sind. Was opfern sie an dem Überbau, so sie den Grund nicht opfern" (EIVr).

Hier wird das Priestertum der Laien nicht als ein bloß „geistiges", moralisch-asketisches aufgefaßt. Es handelt sich um ein wirkliches Priestertum, das in der aktiven Teilnahme am Opfer Christi besteht. Alle Opfer des christlichen Lebens in der Welt sind nach Schatzgeyer Auswirkungen dieser Opfergemeinschaft mit Christus in der Messe, was in dem Beispiel vom Überbau und Baugrund besonders deutlich wird. So versteht Schatzgeyer es nicht nur, dem Anliegen Luthers gerecht zu werden, sondern darüber hinaus wird bei seiner Darstellung deutlich, wie das, was Luther für die Laien an Würde und Vollmacht in Anspruch nahm, weit hinter der Größe und Herrlichkeit zurückbleibt, die die Fülle und Tiefe katholischer Wahrheit den Christen zuspricht.

Auch dieser Abschnitt hat uns wieder gezeigt, wie verwandt Eck mit den Reformatoren ist, was die formale Art des Denkens

angeht. Auch er weiß bestimmte Wahrheiten nicht mehr in den organischen Zusammenhang der Lehre Christi einzuordnen. Was aber jene deshalb über Bord werfen, das hält er, weniger aus Einsicht als aus Treue zur Kirche und zu dem überkommenen Glaubensgut, fest.

§ 18 Die Sprache in der Liturgie.

a. Die Bedeutung dieser Frage.

Nach dem, was wir nun schon wissen über Ecks Auffassung von der aktiven Teilnahme des Laien am Kult und, was noch wichtiger ist, über seine nominalistische Weise zu denken und die damit gegebene Wertung des Wortes und der Sprache, werden wir nicht erwarten, daß er bereit ist, der Volkssprache irgendwelchen Raum im Gottesdienst der Kirche einzuräumen oder daß er auch nur in der Lage ist, die reformatorische Forderung in diesem Punkte zu verstehen und die ihr immanente, werbende und zündende Kraft zu ahnen.

Hier ging es aber nicht um eine nebensächliche Frage. Sie ist auch nicht nur wichtig geworden wegen der praktischen Auswirkung, weil sich etwa ganze Gemeinden durch den deutschen Choral in die reformatorische Kirche hineingesungen haben, wie man wohl gesagt hat. Sie ist wenigstens nicht in dem Maße bloß aus praktischen Gründen bedeutungsvoll geworden wie die Kommunion unter beiden Gestalten.

Ja, wenn die Reformation diese Teilfrage als Anliegen gar nicht aufgegriffen hätte, dann müßte doch hier von ihr gehandelt werden. Denn hier findet sich eine Antwort auf die Frage, wie es möglich war, daß das katholische Volk sich die Messe in so kurzer Zeit nehmen und verleiden ließ: das Volk wußte nicht genügend, was es hier zu verteidigen hatte, weil sein Wissen vom Wesen, Inhalt und Verlauf der Messe nur sehr allgemein und mangelhaft war. Um Kenntnis darüber zu erlangen, war es auf die Predigt angewiesen, weil die lateinische Sprache ein unmittelbares Mitvollziehen, das die beste, weil lebendige und ganzheitliche Einführung in das Geheimnis gewesen wäre, unmöglich machte. Waren die Predigten über die Messe im ganzen Mittelalter schon nicht zahlreich, so genügten die des 15. Jahrhunderts, was Zahl und Inhalt anging, sicher nicht[13].

[13] Vgl. A. Franz, Messe i. M. 638 ff. Über die Predigt des 15. Jh. heißt es dort: „Im allgemeinen fehlt den meisten Predigten des 15. Jahrhunderts eine tiefere Auffassung der Bedeutung des hl. Opfers sowie die warmherzige Darlegung der Segnungen desselben und der dem gläubigen Christen daraus erwachsenden moralischen Pflichten, wie wir sie in Predigten des 13. Jahrhunderts, insbesondere bei Berthold von Regensburg, finden" (S. 676).

Hat auch die Predigt faktisch ihrer Aufgabe, das notwendige Wissen über Verlauf und Inhalt der Messe zu vermitteln, nicht genügt, so hätte wenigstens die Möglichkeit dazu bestanden. Für den Canon war auch diese Möglichkeit noch weitgehend eingeschränkt. Denn er wurde in seinem Wortlaut dem Volke vorenthalten. Er wird in den für den Laien bestimmten Meßerklärungen vielfach überhaupt übergangen oder mit einigen Hinweisen auf die Gegenwart Christi auf dem Altar und das Verhalten des Gläubigen bei der Elevation abgetan [14].

Wie konnte aber dann das Volk den Angriffen der Reformatoren, die sich ja besonders gegen den Canon richteten, gewachsen sein? A. Franz macht den Kontroverstheologen den Vorwurf, daß sie den Angriffen Luthers keine volkstümliche Meßerklärung entgegengestellt hätten — eine solche erschien erst 1535 in dem „Tewtsch Rational über das Ambt heiliger meß“ des Bischofs Berthold Pürstinger v. Chiemsee — er muß aber schließlich zugeben, daß auch dieses Versagen ohne Zweifel „der traditionellen Praxis der Verheimlichung des Wortlautes des Kanons vor den Laien mit zur Last zu legen ist“ [15].

Hat die Vorenthaltung des Kanons und die lateinische Sprache eine große Unwissenheit des Volkes (und damit den leichten Sieg der Reformation) zur Folge gehabt, so sind das nicht die einzigen und weitreichendsten Auswirkungen. Wir haben hier auch die Ursachen für die Mißbräuche zu suchen, die es überhaupt erst möglich machten, daß Luther mit einer solchen Leidenschaft gegen die Messe als Opfer anrennen konnte und von seiner Sicht aus mußte.

Wenn nach Thomas von Aquin beim Sakrament das Wort zum Zeichen hinzutreten muß, um dem sinnlichen Element seine Vieldeutigkeit zu nehmen und es in die Klarheit und Eindeutigkeit des Geistes zu heben [16], so kann ich ohne die Kenntnis der Worte den Sinn des Sakramentes nicht voll erfassen, laufe wenigstens Gefahr, ihn zu verfehlen oder ihn verblassen zu lassen. Weiter ist nach Thomas das Wort wesensnotwendig für das Sakrament im Hinblick auf den Menschen, der geheiligt wird. Der leibgeistigen Natur des Menschen entsprechend erreicht das Sakrament seine heiligende Wirkung, indem das Sinnending den Leib berührt und das Wort von der Seele geglaubt wird. Denn nach dem hl. Augustinus hat das Wasser seine gewaltige Kraft aus dem wirkenden Wort aber nicht, weil dieses gesprochen wird, sondern

[14] Franz, Messe i. M. 630. [15] Franz, Messe i. M. 636.

[16] „et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concepimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit, ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur“ (S. th. IIIq. 60a. 6).

weil es geglaubt wird [17]. Hiermit wird es noch deutlicher, wie gerade das Wort des Sakramentes dieses vor einer magischen und rein sachlichen Auffassung schützt und seinen Charakter als Geschehen sicherstellt, wie das Wort immer darauf hinweist, daß das Sakrament seine Kraft hat aus dem Worte Christi, das hier und jetzt gesprochen und im Glauben vollzogen wird. Allerdings zunächst im Glauben der Kirche, dem sich aber, wenn es zur fruchtbaren Auswirkung des Sakramentes kommen soll, der Glaube des Menschen, der das Sakrament empfängt, anschließen muß, soweit dieser dazu in der Lage ist. Heute bedarf es eines solchen Hinweises, daß das Subjekt des Glaubens bei der Spendung und bei dem Empfang der Sakramente zunächst die Kirche und nicht der einzelne Mensch ist, weil wir in der Neuzeit sofort Angst vor der subjektivistischen Auflösung des Sakramentes haben, wenn von der Notwendigkeit des Glaubens beim Empfang der Sakramente gesprochen wird; Angst davor, daß das opus operatum gegenüber dem opus operantis zu kurz kommt. Die oben zitierten Sätze des hl. Thomas dürfen heute in dieser Unbekümmertheit kaum ausgesprochen werden, ohne Hinzusetzung eines distinguierenden Kommentars [18]. So sehr der Glaube der Kirche und nicht des Einzelnen die Gültigkeit und Wirksamkeit des Sakramentes sicherstellt, muß er doch im Glauben des Einzelnen, des Spenders wie Empfängers des Sakramentes, fruchtbar werden, damit auch das Sakrament seine ganze Fruchtbarkeit auswirken kann. In den letzten Jahrhunderten ist das erste so stark betont worden, daß das zweite darüber in den Hintergrund trat und immer mehr der Charakter des Sakramentenempfanges als einer personalen Begegnung mit Christus verlorenging.

Ähnlich gibt es ja auch eine Art, vom objektiven Gebet zu sprechen, die vergißt, daß dieses objektive Beten vom Subjekt her erfüllt werden muß im gläubigen und persönlichen Mitvollzug. Erst dann ist aber der Subjektivismus wirklich überwunden. Denn die Erfahrung zeigt immer wieder, wie vielfach gerade das Bestreben, die Objektivität des Betens und der Sakramente sicherzustellen, sich mit praktischem Subjektivismus verbindet. Denn wenn der Objektivismus zum Ritualismus geworden ist, dann wird das nicht erfüllte und deshalb auch nicht gebundene

[17] Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quae per rem visibilem corpus tangit et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus (super illud Joan. 15): 'Jam vos mundi estis propter sermonem etc.', dicit (tract. 80 in Joan.): 'Unde est ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?“ (S. th. IIIq. 60a. 6).

[18] Vgl. Deutsche Thomasausgabe 29, 486 f.

Subjekt diese Erfüllung anderswo suchen. Es wird sich immer wieder neben dem Dom objektiven Betens, wo das Gebet in die Gefahr geraten kann, zum Dienst im Sinne bloßer Verrichtung zu werden, Kapellen des sogenannten persönlichen Betens bauen, in denen allein es eigentlich zu Hause ist und wo es sich nun um so ungehemmter auswirken kann.

Thomas ist an der oben zitierten Stelle noch unbelastet von unseren apologetischen und polemischen Rücksichten. So spricht er zunächst von dem Glauben dessen, der das Sakrament empfängt (ab anima creditur), ohne natürlich dadurch den Glauben der Kirche auszuschließen. Er betont an dieser Stelle, daß angemessenerweise beim Menschen als Geistwesen die Heiligung erreicht wird nicht allein dadurch, daß das sinnliche Zeichen den Leib berührt, sondern daß der Mensch glaubt. Geglaubt werde aber im Antwortgeben auf das Wort oder im Mittvollziehen des Wortes. Deshalb sei das Wort neben dem Zeichen zum Zustandekommen des Sakramentes notwendig. Der Argumentation liegt damit zu Grunde, daß Thomas hier zunächst den Glauben des Empfängers im Auge hat. So versteht er auch das Augustinuszitat.

Was Thomas hier vom verbum sacramenti im engeren Sinne sagt, das gilt vom Wort im Kult überhaupt. Auch dieses hat die Aufgabe, das Geschehen zu deuten, es in die Artikuliertheit des Geistes zu heben und so allem magischen Mystizismus zu entziehen. Weiter ist es auch in besonder Weise auf den Glauben des Menschen hingeordnet. Es hat sein Ziel, auch was die Verherrlichung Gottes angeht, erst gefunden, wenn es von den Teilnehmern am Kult im Glauben mitvollzogen ist. Wir können mit Söhngen sagen, daß das Wort des Kultes als verbum fidei d. h. der Wortgottesdienst sich ähnlich zum Sakrament als Ganzem d. h. zum Sakramentsgottesdienst verhält, wie das Wort des Sakramentes zum Zeichen des Sakramentes[19].

Von hier aus wird aber klar, wie die Gefahr, im Sakrament besonders in der Messe eine bloße Sache, ja ein magisches Mittel zu sehen — nach Franz ist das Spätmittelalter dieser Gefahr weitgehend erlegen[20] — deshalb im deutschen Mittelalter eine so unausweichbar große war, weil der Laie keinen Zugang zum

[19] Vgl. G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit 18.

[20] A. Franz, Messe i. M. 313: „Man übertrieb in irrtümlicher Auffassung der Wirksamkeit der Messe ex opere operato die Bedeutung der Suffragien der Messe, insbesondere der für die Verstorbenen, und sah in der Messe gleichsam ein magisches Mittel, mit welchem man beliebige Erfolge zu Gunsten Lebender und Verstorbener erreichen konnte". Bei diesem Zugeständnis ist die wenig liebevolle Behandlung des Wessel Gansfort bei Franz (S. 312 f.) umso auffallender und unverständlicher.

Wort des Sakramentes hatte. Beim Kanon bezw. dem Einsetzungsbericht war ihm dieser Zugang grundsätzlich versperrt, sonst wegen der lateinischen Sprache weitgehend praktisch. Die Möglichkeit, durch Unterricht und Predigt den Laien mit dem Inhalt der lateinischen Formeln und Gebete vertraut zu machen, war in sich schon ziemlich begrenzt, und dazu wurde von ihr in einer Zeit, die sich sowieso weitgehend mit mehr peripheren Glaubenswahrheiten aufhielt, entsprechend wenig Gebrauch gemacht.

Aber ganz davon abgesehen, ist es für den Vollzug des Glaubens ein großer Unterschied, ob an sich unverständliche Worte mich an bestimmte Inhalte, von denen ich durch Unterricht Kenntnis habe, erinnern, oder ob ich im Hören des Wortes selbst diese Inhalte unmittelbar aufnehme. Das sakramentale Wort wird, wenn es nicht verstanden, aber auch, wenn es nur verstanden und nicht lebendig mitvollzogen werden kann, immer etwas von einer Formel behalten. Womit die oben angeführten Gefahren unmittelbar gegeben wären.

Wenn aber das Wort nicht mitvollzogen werden kann, wenn es bloße Formel bleibt, dann schwindet auch auf die Dauer das Bewußtsein von der Tiefe des Mysteriums. Die fremde, für die Meisten unverständliche Sprache und das Verschweigen der Worte des Kanons wird zwar durchweg damit begründet, daß so das Mysterium vor der Profanation geschützt werden soll. Aber so kann der Mysteriencharakter nur sehr vorläufig und oberflächlich gewahrt werden, er wird hier ins Vordergründige und Äußerliche verlegt und gleitet leicht ins bloß Numinose — Geheimnisvolle oder ins Magische ab. Das Wort, das verstandene und vollzogene Wort, entschleiert dagegen das Mysterium nicht, sondern weist auf seine eigentliche und für unser Begreifen nicht aufzuhellende Tiefe hin. Es stößt uns gleichsam immer von neuem auf das Heilige, das hier geschieht, und im gläubigen Mitvollzug wird der Mensch selbst in das Mysterium hineingezogen. Denn das Wort nimmt selbst teil am Mysterium, dieses ist in das Wort eingegangen. Das Wort, auch das Wort als Mysterium, ist aber wesentlich auf den hörenden Vollzug hingeordnet.

Daß die lateinische Sprache aber das heilige Wort nicht vor der Profanierung schützt, sondern es gerade ihr aussetzt, weil sie den Zugang zu seiner Tiefe versperrt, wird schon durch die Erfahrungen aller Jahrhunderte bestätigt. Denn gerade die unverstandenen lateinischen Formeln wurden und werden immer wieder Anlaß zu Spott und Parodie.

Von hier aus wird deutlich, daß nicht jede Forderung nach dem Verstehenkönnen des kultischen Wortes mit Rationalismus gleichgesetzt werden kann, nur weil in der Reformation teil-

weise und in der Aufklärung durchweg im Namen eines solchen Rationalismus und der damit verbundenen primär pädagogischen und erbaulichen Auffassung vom Kultus die Forderung nach der Muttersprache gestellt wurde. Man kann also von zwei verschiedenen Einstellungen zum Kultus aus die Forderung stellen, daß der Laie den Kanon bezw. die Wandlungsworte hörend mitvollziehen kann und der Kult ganz oder zum Teil in der Muttersprache gehalten wird.

Für die eine ist das pädagogische Moment ausschlaggebend. Hier ist der Gottesdienst eine „öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum“[21], ein Mittel zur Belehrung und zur Erbauung der Gemeinde. Die Forderung nach der Muttersprache im Gottesdienst ist damit selbstverständlich gegeben. Aber hier droht der Kult der Kirche auch subjektivistisch aufgelöst zu werden, daß nämlich nicht mehr Gott und seine Verherrlichung im Mittelpunkt steht sondern der Mensch, seine Erbauung und sein Heil, und daß weiter nur noch über etwas geredet wird, ohne daß wirklich etwas geschieht.

Die oben bezeichneten Forderungen können aber auch noch von einer wesentlich anderen Einstellung zum Kult hervorgebracht werden. Dabei wird dessen Sakramentalität nicht nur nicht aufgelöst, sondern als Anliegen besonders lebendig aufgegriffen. Der Kult der Kirche ist hier zunächst und zu allererst Mysterium, d. h. durch Wort und Sakrament wird das Heil in Christus wirkliche Gegenwart und an uns vollzogen. Mit dieser Haltung zum Kult paart sich aber eine realistische Auffassung vom Wort und von der Sprache. Diese ist nicht bloßes Gefäß zur Übermittlung abstrakt gewordener Denkinhalte, sondern das Element, in dem ich denke und fühle, die Weise, in der ich mir die Wirklichkeit aneigne und an ihrer Wahrheit partizipiere[22].

Wird von hier aus die Forderung gestellt, daß im Kult das Wort der Verkündigung und des Sakramentes hörend aufgenommen werden kann, dann wird sie viel unabdingbarer sein als bei der pädagogisch-rationalistischen Einstellung. Denn die letztere kann sich damit zufrieden geben (und hat das immer wieder getan), daß die Kluft zwischen dem Laien und dem Kult nur irgendwie überbrückt wird. Solche Brücken wären die Predigt, die damit aber mehr Unterricht als Verkündigung würde, oder das Buch, daß nämlich der Laie mitliest, was eigentlich hörend aufgenommen werden muß. Speziell für die Schwierigkeit der Fremdsprache böte sich als Brücke neben dem Nachlesen in

[21] Luther, „Deutsche Messe (1526)“. WA 19, 95.

[22] Vgl. W. Wühr, Volk und Sprache, in: Gelbe Hefte 15 (1938/1939) 425 ff.

einer Übersetzung noch das Erlernen der Kultsprache durch weite Kreise der Gläubigen.

Für die zweite Auffassung sind alle diese Brücken unzureichend, weil sie alle auf eine Rationalisierung des Wortes hinauslaufen. Sie macht ernster mit der Bedeutung der Sprache und mit der Tatsache, daß das Mysterium sich an die Sprache gebunden hat. Für sie hat das Mysterium im Wort, was die Verherrlichung Gottes und was die Heiligung des Menschen angeht, erst dann seine Erfüllung gefunden, wenn der Mensch dieses Wort hörend mitvollziehen kann, erst dann ist in seine gläubige Antwort sein ganzes Wesen mitsamt den Schichten, die nie in das Bewußtsein treten, eingeschlossen.

Ich habe hier etwas weiter ausgeholt und die tieferen Zusammenhänge aufzuweisen versucht. Aber nicht etwa, weil ich der Meinung bin, Eck oder auch den Reformatoren seien diese tieferen Zusammenhänge aufgegangen. Eck scheint überhaupt nichts davon zu wissen. Für die Reformatoren war bei der Forderung nach der Muttersprache im Gottesdienst vielfach das pädagogische Moment beherrschend. Aber die Auswirkung dieser tiefen Mächtigkeit der Sprache war ja nicht davon abhängig, ob die Menschen sich damals ihrer bewußt waren. Sie konnte auch denen zugute kommen, die sich ihrer unbewußt bedienten.

b. Die Haltung der Reformatoren zur Sprache und ihre Forderungen.

Bevor ich die Auffassung Ecks von der Sprache und seine Verteidigung der lateinischen Liturgiesprache vorführe, möchte ich zunächst einen Blick auf das Werk der Reformatoren werfen, um festzustellen, aus welcher Haltung zum Gottesdienst heraus sie die Verdeutschung der Liturgie forderten und welches Gewicht sie dieser Frage zumaßen.

Oberflächlich betrachtet, lösten die Reformatoren die Sakramentalität des Kultus weitgehend auf. Sie sahen nicht mehr, daß er objektive Gegenwärtigsetzung des Heiles ist und dieses dem Gläubigen vermittelt. Wenn jeder als einzelner in seinem Glauben den Weg zu Gott gehen muß (und darauf lief ja die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung im Letzten hinaus), dann kann der Gottesdienst nur noch die Funktion haben, den Einzelnen zu diesem Weg hinzuführen, aufzufordern und anzureizen. Hat er dieses Ziel erreicht, so macht der Gottesdienst sich (wie alle pädagogische Bemühung) selbst überflüssig. Denn die „bereits Christen sind“, bedürfen nicht mehr des geordneten und festgelegten Gottesdienstes[23].

[23] „Denn summa wyr stellen solche ordnunge gar nicht umb der willen, die bereyt Christen sind, denn die bedurffen der dinge keyns,

Aber wenn diese Auffassung auch vielleicht die beherrschende gewesen ist, vor allem diejenige, die die protestantische Entwicklung für die kommenden Jahrhunderte bestimmte, so liegen die Dinge für die ersten Jahrzehnte der Reformation doch nicht so einfach. Vor allem bei Luther selbst nicht. Es lohnt sich, im einzelnen einmal der Frage nachzugehen und genauer nach den Motiven für die Forderung einer deutschen Messe durch die Reformatoren zu fragen, um so auch Ecks Eintreten für die lateinische Sprache richtig bewerten zu können.

Für Luther besteht, wie wir schon sahen[24], das Wesen der Messe in dem Einsetzungsbericht, den Worten des Testamentes, in denen uns die Vergebung der Sünden zugesichert ist, die deshalb die summa, das Compendium des ganzen Evangeliums sind. Wegen der hohen Bedeutung dieser Worte, vor allem wegen ihrer Hinordnung auf den gläubigen Mitvollzug durch Priester und Laien, hatte Luther schon früh die Forderung gestellt, daß diese Worte gehört werden sollten, also laut gesprochen würden, und daß sie verstanden werden müßten, also in der Muttersprache gesprochen würden. Die erste Forderung war und blieb für Luther die primäre und wichtigere. So sagt er im „Sermon von dem NT . . . (1520): „zum ersten haben sie uns diese Worte des Testamentes verborgen und gelehrt, man solle sie den Laien nicht sagen, es seien heimliche Worte, allein in der Messe von dem Priester zu sprechen. Hat nicht hier der Teufel uns das Hauptstück von der Messe meisterlich gestohlen und in ein Schweigen gebracht? Denn wer hat je predigen gehört, daß man in der Messe soll diese Worte wahrnehmen und darauf trotzen mit einem festen Glauben, was doch das Vornehmste hätte sein sollen? Also haben sie sich gefürchtet und uns das Fürchten gelehrt, wo nichts zu fürchten ist, ja wo aller unser Trost und unsere Sicherheit beschlossen liegt. Wieviel elende Gewissen hätte man hier trösten und erretten können, die vor Furcht und Betrübnis verdorben sind. Welcher Teufel hat ihnen doch gesagt, daß die Worte, die die allgemeinsten und alleröffentlichsten sein sollen bei allen Christen, Priestern und Laien, Männern und Weibern, jung und alt, sollten allerheimlichst verborgen sein? Wie sollte es möglich sein, daß wir wissen, was die Messe ist, wie sie zu üben und zu halten sei, wenn wir die

um wilcher willen man auch nicht lebt, sondern sie leben um unserwillen, die noch nicht Christen sind, das sie uns zu Christen machen, sie haben yhren Gottisdienst ym geyst. Aber umb der willen mus man solche ordnunge haben, die noch Christen sollen werden, odder stercker werden. Gleich wie eyn Christen der tauffe, des worts und sacraments nicht darff, als eyn Christen, denn er hats schon alles, sondern als eyn sunder" (Deutsche Messe. 1526; WA 19, 73).

[24] S.o.S. 55.

Worte nicht sollten wissen, darin die Messe steht und geht? Aber wollte Gott daß wir Deutschen die Messe zu deutsch läsen und die heimlichsten Worte aufs allerhöchste sängen. Warum sollten wir Deutschen nicht die Messe lesen auf unsere Sprache, so die Lateinischen, die Griechen und viele andere auf ihre Sprache Messe halten"[25].

Ähnlich ist Luthers Stellungnahme hierzu in „De captivitate Babylonica" (1520). Nur wird hier das Schwergewicht noch mehr in den Menschen verlegt. Es geht darum, den Glauben des Menschen zu stärken. Allerdings bleibt Luther doch nicht dabei stehen; er betont nämlich weiter, erst wenn der Mensch im Glauben das göttliche Versprechen annehme, sei das Ziel des Gottesdienstes, die Verherrlichung Gottes, erreicht. Das Verschweigen der Worte des Kanons ist für ihn deshalb der Grund und Ursprung der Mißbräuche, der Verachtung des Testamentes Gottes und der schwersten Sünden des Götzendienstes[26].

Um der Weckung und Stärkung des Glaubens willen fordert Luther auch die deutsche Sprache in der Messe. Wichtig ist der Zusammenhang, in dem er diese Forderung hier stellt. Luther spricht von der Elevation nach der Konsekration von Brot und Wein. Gegen sie sei nichts einzuwenden, weil sie keinen Opfercharakter habe. Sie leite sich aus dem hebräischen Ritus her,

[25] WA 6, 362.

[26] „Quin, quod deploramus, in hac captivitate, omni studio cavetur hodie, ne verba illa Christi ullus laicus audiat, quasi sacratiora, quam ut vulgo tradi debeant. Sic enim insanimus, et verba consecrationis (ut vocant) nobis sacerdotibus solis arrogamus occulte dicenda, sic tamen, ut ne nobis quidem prosint, cum nec ipsi ea ut promissiones seu testamentum habeamus ad fidem nutriendam, sed nescio qua superstitione et impia opinione ea reveremur potius, quam eis credimus. Qua miseria nostra quid alius Satan in nobis operatur, quam ut nihil de missa in Ecclesia reliquum faciat, curet tamen interim omnes angulos orbis missis plenos esse, hoc est abusionibus et irrisionibus testamenti dei, gravissimisque idolatriae peccatis mundum assidue magis ac magis onerari ad damnationem maiorem augendam. Quod enim idolatriae peccatum gravius esse potest, quam promissionibus dei perversa opinione abuti, et fidem in easdem, vel negligere, vel extinguere? ..... Indiget (deus) autem, ut verax in suis promissis a nobis habeatur, talisque longaniter sustineatur, ac sic fide, spe et charitate colatur. Quo fit, ut gloriam suam in nobis obtineat, dum non nobis currentibus, sed ipso miserente, promittente, donante, omnia bona accipimus et habemus. Ecce hic est verus cultus dei et latria, quam in missa debemus persolvere. Sed quum promissionis verba non traduntur, quae fidei exercitatio haberi potest? At sine fide quis sperat? quis amat? sine fide, spe, et charitate quae latria? Non est itaque dubium, universos hodie sacerdotes et monachos cum Episcopis et omnibus suis maioribus esse idolatras, in statu periculosissimo agentes, ob hanc missae seu sacramenti, seu promissionis deo ignorantiam, abusionem, irrisionem". WA 6. 516 f.

wo man die von Gott empfangenen Gaben unter Danksagung erhoben habe. Weiter liege ihr Sinn darin, uns zum Glauben an das Testament aufzurufen. Sie entspreche dem Hinweis: das ist mein Leib, und spreche die Umstehenden sozusagen durch das Zeichen selbst an. Damit das Zeichen nun aber auch verstanden werden kann und so der Glaube umso wirksamer erweckt wird, verlangt Luther, daß der Einsetzungsbericht laut und in der Volkssprache gesprochen wird. „Denn warum sollte es erlaubt sein, in griechischer, lateinischer und hebräischer Sprache die Messe zu feiern und nicht auch in deutscher oder sonst einer Sprache"[27].

Die Forderung nach der deutschen Sprache bezog sich also zunächst auf den Einsetzungsbericht und nicht etwa auf den Wortgottesdienst. Auf den ganzen Kanon schon deshalb nicht, weil der wegfiel bzw. stillschweigend ausgelassen wurde. Denn „deutsche Messe" war eben identisch mit deutschen Einsetzungsworten, weil „Messe" im Sinne Luthers identisch ist mit Einsetzungsbericht ... Wo die Einsetzungsworte deutsch waren, da hatte man im Sinne des Jahres 1522 „deutsche Messe"[28]. Es geht Luther dabei um ein religiöses Anliegen. Der Laie sollte Zugang haben zu „dem Hauptstück der Messe". Das nationale Moment mag dabei mit anklingen[29]. Es hat aber bei Luther nur eine untergeordnete Bedeutung. Denn sonst könnte er sich nicht damit zufrieden geben, wenn dem Laien der Zugang zum Testament auf andere Weise, etwa durch die Predigt, möglich gemacht wird. Aber auch der pädagogische Gesichtspunkt ist nicht der maßgebende. Von hier aus hätte die Forderung der Verdeutschung der Vormesse jedenfalls näher gelegen.

Wir haben uns daran gewöhnt, zu sagen, Luther habe das laute Sprechen der Einsetzungsworte und die deutsche Sprache von seinen falschen dogmatischen Voraussetzungen aus gefordert. Wenn damit auch die Forderung eines Häretikers noch nicht zu einer häretischen Forderung überhaupt gemacht ist — das ist nicht gut möglich, wo das laute Singen des Kanons und der Gebrauch der Muttersprache allgemein so lange in Übung war und zum Teil heute noch ist — so fühlen wir uns doch durch eine solche Feststellung zu leicht davon dispensiert, den Versuch zu machen, dem Ernst der lutherischen Forderung gerecht zu werden.

Wohl steht es außer Zweifel, daß in Luthers Schriften der

[27] „Cur enim liceat Graece et latine et hebraice Missam perficere, et non etiam Alemanice aut alia quacumque lingua?" (De capivitate, WA 6, 524).

[28] L. Fendt, Der lutherische Gottesdienst 94; vgl. 99.

[29] Fendt a.a.O. S. 149.

Jahre 1519—20 das Sachmoment nämlich die dem Glauben vorgegebene und von ihm unabhängige, im sinnlichen Zeichen enthaltene sakramentale Wirklichkeit stark in den Hintergrund tritt gegenüber dem Wort, d. h. dem Testament und dem ihm korrespondierenden Glauben. Das Testament ist dabei mehr ein göttliches Versprechen, das mir das Heil zusichert, als daß es selbst mir dieses Heil vermittelt. Das Sakrament selbst scheint vollends Nebensache zu sein. Es tritt zum Wort hinzu, um die in diesem zugesicherte Verheißung Gottes zu bekräftigen und dem angefochtenen Gewissen Sicherheit zu bieten. Es hat also mehr psychologischen Wert und kann zur Not auch entbehrt werden[30]. Als Beweis dafür pflegt man folgende Stelle aus „Ein Sermon von dem NT (1520)" anzuführen: „So laßt uns nun lernen, daß in einem jeglichen Gelübde Gottes sind zwei Dinge, die man muß wahrnehmen, das sind Wort und Zeichen . . . die Worte sind göttlich Gelübde, Zusagung und Testament, die Zeichen sind Sakrament d. ist heiliges Zeichen. Nun, als vielmehr liegt an dem Testament denn an dem Sakrament, also liegt viel mehr an den Worten denn dem Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe, und also ohne Sakrament doch nicht ohne Testament selig werde"[31].

Luther will hier aber nicht den Wirklichkeitsgrad des Sakramentes auflösen. Er hält auch in dieser Zeit selbstverständlich an der Realpräsenz fest. Denn im Zusammenhang mit einer ähnlich lautenden Stelle in „De captivitate Babylonica" betont er sie ausdrücklich. Hier sagt er: „Sic et in Missa hac omnium principe promissione, adiecit signum memoriale tantae promissionis suum ipsius corpus et suum ipsius sanguinem in pane et vino"[32].

Aber er betont aus seinem Anliegen heraus das Wort und den Glauben so sehr, daß für die Realpräsenz gar kein Platz mehr bleibt. Denn wenn Christi Leib und Blut hier wirklich gegenwärtig ist, dann werde ich dem Sakrament nicht gerecht, wenn ich in ihm nur die Beglaubigung des Testamentes, „sigell oder Notarienzeichen"[33] sehe und wenn Christus uns hier nur ähnlich ein Zeichen der Beglaubigung seiner Verheißung gibt, wie Gott dem Noe den Regenbogen, dem Abraham die Beschnei-

[30] Vgl. Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls 102 ff.; bes. 105. „Es besteht gar kein wesentlicher Zusammenhang zwischen Wort und Sakrament, sondern nur ein psychologischer" (107).

[31] WA 6, 363; vgl. WA 6, 518. Vgl. F. Messerschmid, Liturgie und Gemeinde (Würzburg 1939) 44; Sommerlath a.a.O. 105.

[32] WA 6, 518. [33] WA 6, 359; vgl. Sommerlath a.a.O. 102.

dung und dem Gideon den Regen und das Lammfell gegeben hat [34].

Wie selbstverständlich aber trotzdem für Luther die Realpräsenz geblieben war, zeigt schon allein die Leidenschaft, mit der er sie schon bald gegen die Schwärmer und „wider die himmlischen Propheten (1525)" verteidigt hat.

Weiter müssen wir beachten: Wenn Luther in den oben zitierten Stellen vom Wort spricht, dann meint er nicht das Wort der Schrift überhaupt sondern das Wort des Sakramentes. Spricht er aber vom Sakrament, dann meint er damit nach dem Sprachgebrauch Augustinus das äußere Zeichen, das „sacramentum tantum", wie man später gesagt hat [35]. Das wirft ein etwas anderes Licht auf Luthers Lehre, das Wort sei bei weitem wichtiger als das Sakrament und man müsse auf das Wort mehr acht geben, denn man könne wohl ohne das Zeichen, nicht aber ohne die Worte selig werden. Hiermit und mit der Zitierung des „Crede et manducasti" Augustinus [36] in diesem Zusammenhang bewegt sich Luther gar nicht in so unerhört neuen Gedankengängen [37].

Eck selbst betont ja, wie wir noch sehen werden, daß man eher ohne Sakrament als ohne Predigt auskommen könne. Im wesentlichen bringt Luther hier die Anschauungen über die sogenannte geistige Kommunion, wie sie im ganzen Mittelalter verbreitet waren und besonders durch die Mystik gefördert wurden [38]. Damals war „das Wort Augustinus unzähligemal angeführt und von der Begierdekommunion verstanden worden" [39].

---

[34] WA 6, 358; 6, 518.

[35] Vgl. Deutsche Thomasausgabe Bd 30, 385 ff.

[36] PL 35, 1602; 35, 1607.

[37] „ . . . in Missa verbum Christi est testamentum, panis et vinum sunt sacramentum. Atque maior vis sita est in verbo quam in signo, ita maior in testamento quam sacramento. Quia potest homo verbum seu testamentum habere et eo uti, absque signo seu sacramento. Crede, inquit Aug., et manducasti. Sed cui creditur, nisi verbo promittentis? Ita possum quotidie, immo omni hora, Missam habere, dum quoties voluero, possum verba Christi mihi proponere, et fidem meam in illis alere et roborare, hoc est revera spiritualiter manducare et bibere" (WA 6, 518; vgl. WA 2, 742.).

[38] Vgl. P. Browe Die Kommunionandacht im Mittelalter. Jahrb. f. Liturgiewiss. XIII (1935) 45—64. Hier bes. 58—61.

[39] Browe a.a.O. 58. „Je seltener der sakramentale Empfang wurde, desto häufiger drang man auf diesen Ersatz, dessen Wert und Notwendigkeit man kraftvoll heraushob und nicht selten übertrieb. Ohne zwischen dem opus operatum und dem opus operantis zu unterscheiden, stellten die meisten Theologen der Frühscholastik seine Früchte und Wirkungen dem wirklichen Empfang gleich. Auch in späterer Zeit war diese Ansicht sehr beliebt . . . (Browe führt Beispiele an) . . . auch in andern Kreisen herrschte diese Anschauung. Der spanische Pfarrer Guido de Monte Rocherii lehrte um 1333 in seinem weitverbreiteten

Wir müssen Luther hier im Zusammenhang mit seiner Zeit sehen. Es ist auch bezeichnend, daß die katholische Kontroverstheologie an diesem Punkte nicht mit ihrer Kritik angesetzt hat. Bei all dem bleibt aber bestehen, daß Luther Wort und Zeichen so weit voneinander trennt, daß ihre Beziehung zueinander kaum noch sichtbar wird und das, was er „geistig speisen" nennt, mit dem sakramentalen Mahl kaum noch in Zusammenhang zu stehen scheint. Nun ist es aber bemerkenswert, daß die oben zitierte Stelle aus „De captivitate", wo Luther die Forderung stellt, daß der Einsetzungsbericht verständlich sein soll, einer der wenigen ist, wo er die Worte mit dem Zeichen in Beziehung setzt. Das Sakrament ist hier gleichsam sichtbares Wort, und das Wort wiederum deutet das Zeichen [40].

Wir dürfen damit wohl schließen, daß seine Forderung des lauten und deutschen Betens der Einsetzungsworte mit seinen dogmatisch falschen und gefährlichen Auffassungen nicht unbedingt in Zusammenhang zu stehen braucht. Sie wurzelt dagegen mehr in Luthers gläubiger Erfahrung, daß im Einsetzungsbericht der Messe Christus selbst hier und jetzt zu uns spricht und daß jener keine Formel und auch kein historischer Bericht ist. Man kann aber nicht sagen, daß das zur Auflösung des Sakramentalen bei Luther geführt habe. Im Gegenteil, diese ‚gläubige Erfahrung' läßt ihn stets an der Realpräsenz festhalten und sie mit einer solch existentiellen Anteilnahme verteidigen.

So grundsätzlich und klar Luthers Bestrebungen in Beziehung auf das laute Sprechen des Kanons und auf die Verwendung der deutschen Sprache auch waren, so sehr zögerte er mit der praktischen Verwirklichung. Luther beschränkte sich zunächst darauf, in „De captivitate" einige praktische Anweisungen zu geben, die aber an der bestehenden Messe nichts änderten. Sie sollten es dem neugläubigen Priester möglich machen, die Messe in der üblichen Weise zu feiern, ohne daß sein evangelisches Gewissen dabei beunruhigt wurde. Er legt dem Priester nahe, alle Worte der Kollekte, des kleinen und großen Kanons, die vom Opfer handeln, auf das Gebetsopfer zu beziehen, die Messe überhaupt als Kommunionfeier und nicht als Opfer aufzufassen.

„Handbuch für Seelsorggeistliche" einfachhin, daß die geistlich Kommunizierenden der Wirkungen des Sakramentes teilhaftig würden. Daß auch zu dieser Zeit einige Pfarrer den Sterbenden für die Begierdekommunion dieselben Gnaden versprachen, zeigt Dominikus Soto († 1560), der diese Anschauung zurückweist."

[40] „Nosque circumstantes ceu alloquatur hoc ipso signo . . . adque utinam, ut in oculis nostris manifeste elevat signum seu sacramentum, ita simul auribus nostris aperta altaque voce pronunciaret et verbum seu testamentum, idque in qualibet populorum lingua, quo fides exercitaretur efficatius" WA 6, 524.

Wenn jemand eine Votivmesse bei ihm bestellte, dann sollte er stillschweigend darunter die Gebete, die er für das bestimmte Anliegen bei der Kommunion beten wollte, verstehen, sich aber von jedem Gedanken an das Opfer frei halten [41].

So brauchte die Einführung der neuen Lehre sich im Gottesdienst vorerst gar nicht bemerkbar zu machen. Selbst wenn der Priester den Kanon bis auf die Einsetzungsworte ausließ und für sich deutsche Gebete betete, trat das nicht in Erscheinung, weil ja der Kanon leise gebetet wurde [42].

In der Schrift „Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen (1522)" warnt Luther ausdrücklich vor übereilten Neuerungen. Er wiederholt hier die oben gemachten Anweisungen und bemerkt ausdrücklich dazu, das sei eine Weise, evangelische Messe zu halten, ohne daß die Gemeinde überhaupt etwas davon erfahre [43].

Auch die Schriften über den Gottesdienst aus dem Jahre 1523 ändern dieses Bild nicht wesentlich. Die Schrift „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde" bringt keinen Meßgottesdienst, sondern nur einen Gebetsgottesdienst, der an die Stelle der ausgefallenen werktäglichen Messen treten soll [44]. Die „Formula missae et communionis" will auch die alte lateinische, allerdings von Anspielungen auf das Opfer gereinigte Messe bieten [45]. Luther stellt es hier zwar als begrüßenswert hin, daß die ganze Messe deutsch gelesen wird, behält aber sogar den Einsetzungsbericht und die Lesungen in lateinischer Sprache bei.

Auch die Auswahl der Perikopen läßt er bestehen, obwohl sie ihm mangelhaft erscheint, weil hier mehr die Teile der Paulusbriefe berücksichtigt würden, in denen der Apostel sittliche Ermahnungen erteile und weniger die, die von dem Glauben an Christus sprächen. Aber alle diese Mängel will Luther vorläufig noch ertragen; die deutsche Predigt soll sie inzwischen wettmachen [46]. Der Kanon soll fortfallen, aber ohne daß es in

41 WA 6, 525 f.

42 Vgl. L. Fendt, Der lutherische Gottesdienst 68 f.

43 „Auffs ander, die priester, die meß halten, müssen meyden alle wort in dem Canon und collecten, die auffs sacrificion lauten; denn solchs ist nicht ein ding, das frey sey tzu thun oder lassen, wie das nehist gesagt, sondern es muß und sol abseyn, es erger sich dran, wer da wil. Es kan aber der priester solchs wol meyden das d' gemeyn man nymer erferet und on ergernis außrichten". WA 10, II, 29.

44 Vgl. J. Smend, Die evangelischen deutschen Messen (Göttingen 1896) 6; Fendt, Der lutherische Gottesdienst 110; WA 12, 31 f.

45 „Proinde omnibus illis repudiatis, quae oblationem sonant cum universo canone, retineamus quae pura et sancta sunt, ac sic missam nostram ordinamur" WA 12, 211.

46 „Sed interim supplebit hoc vernacula Concio" WA 12, 210.

Erscheinung tritt. Denn an die Präfation schließt sich die laute Rezitation des Einsetzungsberichtes nicht unmittelbar sondern erst nach der Pause an. Was den Einsetzungsbericht selbst angeht, will Luther auch hier keine bindenden Vorschriften geben. Er überläßt es der Freiheit des Liturgen, ob er laut oder leise gebetet werden soll.

Wo Luther aber mit der Einführung der deutschen Sprache zögerte, da schritten die übrigen Reformatoren zur Tat. Wo er allgemeine Grundsätze aufstellte, da zogen sie die praktischen Konsequenzen.

Karlstadt feierte schon um die Jahreswende 1521—22 „Deutsche Messe", d. h. er sprach die Einsetzungsworte deutsch und ließ den Rest des Kanons mit der Elevation aus. Selbst hier war also der Gebrauch der deutschen Sprache noch ein sehr sparsamer, er „scheint sich auf die Einsetzungsworte und die Spendeformeln beschränkt zu haben" [47].

Thomas Müntzer schuf, als er von Ostern 1523 bis zum Sommer 1524 in Allstedt in Thüringen Pfarrer an der dortigen Johanniskirche war, eine vollständig deutsche Messe [48], die sich eng an die lateinische Messe anschloß. Er behielt die Gesänge bei und gestaltete die Melodien für die deutschen Texte im engen Anschluß an den Gregorianischen Choral. Seine Gottesdienstordnung, die ein großes Verständnis für die Liturgie und eine für den Bilderstürmer erstaunliche Nähe zur Tradition der Kirche zeigt, [49] ist maßgebend geworden für andere Gemeinden z. B. Erfurt und hat Müntzer selbst überdauert [50]. Er rechtfertigt die Verdeutschung mit dem Hinweis darauf, daß die lateinische Sprache nie die alleinige Kultsprache gewesen ist und auch noch nicht ist. In vielen Ländern werde die Volkssprache in der Liturgie verwendet [51]. Die Glaubensboten, die das Evan-

47 Smend a.a.O. 3; vgl. Fendt a.a.O. 94 ff. „Man darf sich nicht durch die Überlieferung, Karstadt habe deutsche Messe gehalten, zur Suche nach einer ganzen deutschen Feier bewegen lassen — deutsche Messe war 1522 Verdeutschung der Einsetzungsworte" (99).

48 Vgl. Smend a.a.O. 94 ff.; Fendt a.a.O. 168 ff.; Rudolf Hermann, Thomas Müntzers „deutsch evangelische Messe" Allstedt 1524, verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523—1526, in: Ztschr. d. Ver. f. K. G. in der Prov. Sachsen IX (1912) 57 ff.; Schulz, Thomas Müntzers liturgische Bestrebungen, Ztschr. f. K. G. N. F. X (1928) 269 ff.

49 „Alles in allem müssen wir sagen, daß Müntzer der konservativste aller Reformatoren auf liturgischem Gebiet gewesen ist" (Schulz a.a.O. 399 f.; vgl. 398). Vgl. Messerschmid a.a.O. 42: „Es wird als ein unlösbarer Widerspruch zum sonstigen Wesen Thomas Müntzers empfunden werden, dessen Gestalt und Bedeutsamkeit doch wohl noch nicht genügend aufgehellt ist, daß er an Ehrfurcht vor der Liturgie der Kirche und an Treue gegen die liturgische Tradition Luther weit übertrifft".

50 Smend a.a.O. 118 ff.; Fendt a.a.O. 173; Otto H. Brandt, Thomas Müntzer, sein Leben u. seine Schriften (Jena 1933) 238 f.

gelium nach Deutschland gebracht hätten, seien „welsche und französische Mönche" gewesen. Damals hätten sie mit Recht die Messe lateinisch gehalten, weil die deutsche Sprache nicht liturgiefähig und die Einheit in Gefahr gewesen sei [52]. In der Folgezeit habe man es verpaßt, diese Übergangsregelung durch die endgültige zu ersetzen. Bei Müntzer tritt auch das nationale Motiv stärker in den Vordergrund als bei Luther [53]. Er will nicht nur einen verständlichen sondern auch einen bodenständigen deutschen Gottesdienst. „Weil wir zu Allstedt deutsche Leute sind und keine Welschen", ist seine Begründung für die Verdeutschung in der „Ordnung und berechnunge des teutschen ampts zu Allstadt 1523" [54]. Sonst gibt er als Grund an, der „hinterlistige Deckel", unter dem das Geheimnis Gottes, das Licht der Welt, verborgen sei, müßte aufgehoben werden und dem Volke der Zugang zum Geheimnis geöffnet werden [55]. Aber so sehr der Gottesdienst das Geheimnis aufzeigen und so die Gemeinde erbauen soll, so soll es doch nicht im rationalistischen Sinne erklärt werden. Es ist wohl kein Zufall, daß Müntzer allein den Zusatz „Mysterium fidei" [56] im Einsetzungsbericht beläßt. Für ihn ist der Gottesdienst der Weg zu dem „Geheimnis des Glaubens", das nicht erklärt, in das nur eingeführt werden kann unter dem Beistand des Geistes, der im Gebet erfleht werden muß. So läßt er in der Beichtermahnung zu Beginn seiner „Deutsch-evangelischen Messe" den Priester zu den Gläubigen sprechen: „Darum bitte ich Euch umstehende auserwählte

[51] In der „Ordnung und berechnunge des teutschen ampts zu Alstadt . . ." (1523) heiß es: „Die Crabaten seint Römer und halten Messe und alle ampt in irer sprach. Die Armenier halten auf ire sprache . . . Item die Behmen halten auf ire sprache messe in mancherlei sitten. Item die Masariter und die Reussen . . ." (Emil Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. 1, Leipzig 1902, S. 506).

[52] „Die fromen, gutherzigen veter (die unser land bekart haben) taten, was sie nach gelegenheit der Leute wußten. Sie waren welsche und französische münche. Zur besserung war ir ankunft zudulden; dan es ist wol leichtlich zu betrachten, das sie lateinisch gesungen haben, darumb das die deutsche sprache ganz und gar ungemustert war, und das die leute zur einigkeit gehalten worden; dann auf das mal viel ganz Asia ab. Das aber sulche ankunft nicht gebessert solt werden, solte wol ein wunderlich spiel sein". Aus der „Vorrede ins buch diser Lobgesenge" in „Deutsch-Evangelisch Messe" (Allstedt 1524) Sehling I, 407.

[53] Vgl. Schulz a.a.O. 379. [54] Sehling I, 506.

[55] „Offenbarlich ampt zu treiben, ist einem knecht gottis gegeben, nit under dem hutlin zu spilen, sondern zur aufrichtung und erbauung der ganzen gemein . . . dasselbige nit unter dem hinterlistigen deckel vorbergen sondern der ganzen christenheit und dazu der ganzen welt nichts vorstecke oder heimlich halten". „Ordnung und berechnunge . . ." Sehling I, 504; vgl. Schulz a.a.O. 371; Hermann a.a.O. 65 ff, 72 ff.

[56] „ein geheim des glaubens", Sehling a.a.O. I, 506; Schulz a.a.O. 399.

Freunde Gottes, helfen zu bitten für mich mit ganzem Herzen, Gemüt und Kräften, auf daß die Geheim göttlichen Bundes eröffnet werden durch meine Rede und durch Euer Hören" [57].

Wo aber das Wort wegen der lateinischen Sprache nicht verstanden werden kann da wird es nach Müntzer zur Formel und gibt Anlaß zu zauberhaft magischen Vorstellungen und sonstigem Aberglauben [58]. In Abwehr dieser Gefahr geht er nun seinerseits wieder so weit, daß er dem Sakrament jede Gegenständlichkeit nimmt. So wird bei ihm ein engerer Zusammenhang der Forderung einer Verdeutschung der Liturgie mit Glaubensanschauungen, die denen der alten Kirche wesentlich widersprechen, deutlich. Er fordert, daß die Wandlungsworte laut gesprochen werden wie es auch in der ersten Zeit der Kirche üblich gewesen sei. Denn Christus habe diese Worte nicht zu einem einzelnen gesprochen sondern zu allen. Dann geschieht nach Müntzer die Konsekration nicht durch den Priester allein sondern durch die ganze Gemeinde [59]. Wenn man dagegen aber sage, damit lehre er die Roßbuben auf dem Felde Messe halten [60], so liege dem eine ganz falsche Auffassung vom Sakrament zu Grunde. Christus könne nicht durch Worte irgendwohin gezaubert werden, wie es der Frechheit der Menschen gerade auskomme. Er komme nur zu denen, die wirklich glauben. Die im Geiste Hungrigen allein erfülle er, während er die Reichen leer ausgehen lasse. Und doch bleibt bei Müntzer der Gottesdienst Geheimnis. Christus kommt wirklich. Auch bleibt dem Gottesdienst der Gemeinschaftscharakter gewahrt, er ist noch nicht ganz aufgelöst in eine Begegnung Christi mit so und soviel einzelnen. Christus tritt unter die Gemeinde, allerdings nicht auf Grund der Wandlungsworte, sofern diese im Auftrage der Kirche von dem dazu befähigten Priester gesprochen und von ihr geglaubt werden, sondern weil in jeder hier und jetzt versammelten Gemeinde eine Reihe frommer Menschen sind, die die Worte des Einsetzungsberichtes im Glauben mit vollziehen [61].

[57] Sehling I, 499.

[58] „Es wirt sich nicht lenger leiden, daß man den lateinischen worten wil eine kraft zuschreiben, wie die zaubrer thun und das arme volk vil ungelerter lassen aus der kirchen gehen dan hinein". Sehling I, 498.

[59] „Dann Christus, der son gotis, het die selbigen wort nicht zu einem gesagt oder vorbogen sondern zu allen, wie der text des evangelion klerlich anzeigt . . . Dan neben ist auch die konsekration ein termung, wilche nicht allein von einem, sondern durch die ganze versamlete gemein geschicht". Sehling I, 505.

[60] Vgl. u. S. 276 Anm. 148.

[61] „Also lassen sich dise auch dunken, man solle Christum, den son gotis, mit worten bezaubern hin und her, wo die frechheit der menschen hin wolle. Nein nit also; Christus erfult allein die hungerigen

Daß Müntzer das Sakrament nicht ganz auflösen will und es für ihn noch mehr ist als Zeichen und Ausdruck für den Glauben des einzelnen, zeigt auch seine Begründung für die Kommunion unter beiden Gestalten. Er verlangt sie, weil wir das Wesen, die bezeichnete Sache nicht verstehen können, wenn wir das Zeichen selbst nicht unverkürzt haben [62].

Wenn ich zu Anfang Müntzers enge Bindung an die Tradition hervorgehoben habe, so ist das mehr eine Tatsache bei ihm als eine grundsätzlich geforderte Haltung. Auch er betont die grundsätzliche Freiheit in allen Dingen, die nicht ausdrücklich von Gott geboten sind. Seinen engen Anschluß an die lateinische Messe will er nur als ein Rechnen mit den Gegebenheiten verstanden wissen. Wenigstens stellt er das so dar, wenn er sich gegen die Anklage erneuter päpstlicher Tyrannei, die aus dem Lager der Neugläubigen gegen ihn erhoben wurde, verwahrt. Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß er, der Bilderstürmer, sich gegen einen solchen Vorwurf zu wehren hat. In der Vorrede zur „deutsch-evangelischen Messe" hat er sich gegen eine Beschuldigung „etlicher Gelehrter", die ihm aus gehässigem Neid seine Gottesdienstordnungen verargen, zu wehren. Diese lautet, Müntzer wolle die alten päpstlichen Gebärden, Messen, Metten und Vespern wieder aufrichten und bestätigen helfen.

Er sagt dazu, sein Bestreben sei die „Errettung der armen, elenden, blinden Gewissen der Menschen" gewesen. Weil aber nun der Arme seinen Glauben auf eitele Larven gestellt habe, ja auf abgöttische Gebärde in den Kirchen mit Singen und Lesen, sei es billig und ziemlich, die Schwachen zu schonen. Er habe sich deshalb vorläufig damit begnügt, die gewohnten Lobgesänge ins Deutsche zu übertragen. So würden die armen, schwachen Gewissen nicht zu geschwind von dem Gewohnten weggerissen, aber doch zum Worte Gottes und zum rechten Verständnis der Bibel geführt. Er wolle aber niemand die Freiheit nehmen und nicht etwa mit seiner Ordnung „den päpstlichen Greuel erhalten oder wieder aufrichten". Wem die Gesänge oder sonst etwas von dem „vielen Gedöns" nicht behagten, der möge nach Belieben davon beseitigen, soweit es nicht durch Gottes Gebot angeordnet

im geist und die gotlosen lesset er ler. Was sol doch Christus im sakrament bei den Menschen thun, do er keine hungerige und leere sele findet? . . . Nu hat ja die ganze samlung on zweifel vil frommer menschen, und von wegen des glaubens solcher menschen kompt er warhaftig dohin, sie zu setigen ire seelen etc." Sehling I, 506.

[62] „Dann so wir das sacrament, das heilige zeichen, nit vornehmen, wie wöllen wir dann das wesen verstehn, wilchs das zeichen bedeutet". Sehling I, 506.

sei [63]. Der oberste Gesichtspunkt der Gottesdienstgestaltung ist für Müntzer das Heil des Menschen, daß nämlich „die Menschen mögen christförmig" werden. Ihm hat alle äußere Gestalt zu dienen. Deshalb dürfe aber ein Priester auch nicht auf das Wüten der Tyrannen achten, sondern müsse „das Testament Christi offenbar handeln und deutsch singen und erklären [64]. Im übrigen sei es unchristlich, sich über äußerliche Dinge zu streiten. Jedem Diener des Wortes müsse die Macht gegeben sein, die Weise einzurichten, auf die seine Pfarrkinder am besten mit Psalmen und Lobliedern aus der Bibel erbaut werden könnten, denn wie solle man die Bewegung zum Glauben vorantragen, wenn es unchristlich sei, in den Kirchen deutsch zu singen und zu lesen? [65]

Damit geht Müntzer seinerseits zum Angriff gegen Luther und seine Freunde über. Hatten die ihm vorgeworfen, daß er der päpstlichen Gesetzlichkeit neu Raum gebe, so beschuldigt er sie der Feigheit, weil sie unter dem Vorwande, man könne „die arme grobe Christenheit nicht so bald aufrichten", mit der Verdeutschung zögerten. „Sie wollen", so wirft Müntzer ihnen vor, „der Haut fürchten und wollen Prediger des Glaubens und Evangeliums sein" [66].

Im ganzen spricht aus Müntzers Gottesdienstordnung eine lebendige Kenntnis des armen, einfachen Volkes und seiner religiösen Not, der er in echter seelsorglicher Verantwortung zu steuern versucht. Nicht umsonst kommen im Zusammenhang mit der Forderung der Verdeutschung immer wieder Wendungen wie „zur Errettung der armen, elenden, blinden Gewissen", „der armen, zerfallenden Christenheit also zu helfen", vor. Weiter spricht er von den „armen Laien" und „dem armen Volke", das „bisher in gutem Schein am Glauben gehindert worden war".

Müntzer erlebte die religiöse Not des Volkes noch viel unmittelbarer als Luther, der mehr von der eigenen Situation ausgegangen war. Deshalb nahm er aber auch die Fragen des Gottesdienstes viel ernster und wichtiger, vor allem was die praktische Seite anging. Es galt zu helfen. Dem Volke ist aber nicht

[63] Sehling I, 498. [64] Sehling I, 499.

[65] „Ach wie blinde unwissen menschen sein wir, das wir uns vormessen, allein Christen zu sein in eusserlichem gesprenge, und uns darüber zenken wie die wansinnige, vihische menschen. Mag ein jeder diener des worts gotis nit macht haben seinen pfarrleuten ein weise zu leren, damit sie möchten erbauet werden mit psalmen und lobsengen aus der biblien, wie sanct Paulus mit hellen worten sagt Ephe 5 . . . . Desgleichen lernt er 1 Kor 14. wollen wir dann nun deutsch singen und lesen in der kirchen unchristlich heißen, was wöllen wir dann sagen, wann wir unser bewegung zum glauben sollen vortragen?" Sehling I, 506 f.

[66] Sehling I, 499.

geholfen mit Grundsätzen und Predigten, es will handeln, mittun, beten, singen. Müntzer kennt noch die stark prägende und in das Geheimnis christlicher Lehre und christlichen Lebens unmittelbar einführende Kraft gottesdienstlichen Tuns. Bei ihm hat der unmittelbare Vollzug noch den Vorzug vor der Mittelbarkeit der Emahnung und des Unterrichtes. Der Laue soll nicht in erster Linie über Glauben und Sitten belehrt werden, er soll den Gottesdienst mitfeiern. Das Wichtigste ist, „daß die Psalmen den armen Laien vorgesungen und gelesen werden. Denn darin wird sehr klar erkannt die Wirkung des Hl. Geistes, wie man sich gegen Gott verhalten soll und zur Ankunft des rechten Christenglaubens komme. Ja auch wie der Glaube soll bewahrt sein mit viel Anfechtung. Dies alles ist sehr klar in den Psalmen verfaßtet“ [67]. Sicher ist der anthropozentrische Zug von Müntzers Gottesdienstauffassung unverkennbar. Aber die Pädagogisierung hat bei ihm ein etwas anderes Gesicht als bei Luther, was schon äußerlich darin zum Ausdruck kommt, daß die Präfation noch nicht „Vermahnung“ geworden ist und die Predigt noch stärker im Hintergrund bleibt.

Müntzer muß deshalb auch energischer auf Verdeutschung dringen. Er steht dabei noch fast mehr in Front gegen Luther als gegen die Kirche, wenigstens soweit er sich äußert. Er kann sich nicht wie Luther mit vorläufigen Lösungen zufrieden geben. Weil aber bei Müntzers Drängen auf Verdeutschung die treibende Kraft das elementare Erlebnis der religiösen Verarmung des Volkes gewesen ist und nicht so sehr seine dogmatischen Neuerungen, wenn diese auch die gedankliche Rechtfertigung dazu manchmal bereitstellen mußten, konnten die Irrtümer Müntzers nur überwunden oder wenigstens unschädlich gemacht werden, indem der religiösen Not des Volkes wirksam und schnell abgeholfen wurde. Primitivste Voraussetzung wäre dabei gewesen, daß auf katholischer Seite wenigstens annähernd so lebendig diese Not gespürt worden und der Blick dafür dagewesen wäre, was ein unmittelbar gefeierter Gottesdienst hierbei bedeuten konnte.

Fast um die gleiche Zeit wie Thomas Müntzers in Allstedt bemühte man sich in Straßburg um deutsche Gottesdienstordnungen. Am 16. Februar 1524 hielt hier Theobald Schwarz zum erstenmal deutschen Meßgottesdienst [68].

[67] Sehling I, 498 f.
[68] Vgl. Julius Smend, Die evg. deutschen Messen 146; Smend, Die älteste Straßburger deutsche Messe, Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst I, (1897) 4—8;
Fendt, Der lutherische Gottesdienst 139 ff. Hier wird behauptet, daß in Straßburg „in deutschen Landen zuerst eine ganz deutsche öffentliche Messe stattfand“. Fendt berichtet aber auf S. 148 selbst, daß Müntzer schon 1523 eine solche gefeiert hat.

Wenn es hier um eine vollständige Darstellung der Bestrebungen um eine deutsche Messe und der Beweggründe dazu ginge, hätten wir noch die Gottesdienstumgestaltung in vielen andern Orten, besonders etwa die in Nördlingen [69], Nürnberg [70] und Basel [71] ins Auge zu fassen. Das erübrigt sich aber. Ich möchte nur noch Zwingli in dieser Frage einige Aufmerksamkeit schenken, um dann die Betrachtungen zu Luthers Stellungnahme weiter zu führen. Zwingli soll hier nicht nur behandelt werden wegen seiner Bedeutung für die Reformation überhaupt sondern auch deshalb, weil Eck mit ihm und den reformatorischen Bewegungen in der Schweiz längere Zeit in sehr lebhafter unmittelbarer Auseinandersetzung gestanden hat [72].

Hier spielte die Frage der Liturgiesprache noch eine geringere Rolle als sonst bei den Reformatoren. Das hatte seinen Grund darin, daß man in der Schweiz, wie überhaupt auf Seiten der Reformierten bei der Schaffung eines neuen Gottesdienstes nicht von der Messe ausging sondern von dem spätmittelalterlichen Predigtgottesdienst, wie er im Zusammenhang mit der Messe oder auch getrennt von ihr üblich war. Für Basel sind wir für das Spätmittelalter über den Verlauf der Predigt mit den sie begleitenden Gebeten genau unterrichtet durch die Agende des Baseler Priesters Johannes Ulrich Surgant mit dem Titel: „Manuale curatorum predicandi prebens modum: tam latino quam vulgari sermone practice illuminatum: cum certis aliis ad curam animarum pertinentibus, omnibus curatis tam conducibile quam salubre“ [73]. Hiernach werden in deutscher Sprache die Feste und Festtage angekündigt [74], die Namen der Toten und der lebenden Wohltäter verlesen [75], ein ausgedehntes Fürbittgebet für alle Stände der Kirche [76], das Vaterunser, der erste Teil des heutigen Ave Maria, das apostolische Glaubensbekenntnis und die zehn Gebote gesprochen [77] und ein öffentliches Sündenbekenntnis abgelegt, an das sich die Lossprechung [78] anschloß [79].

[69] Vgl. Smend, Die evangl. Messen 72 ff.; Fendt a.a.O. 134 ff.
[70] Smend a.a.O. 160 ff.; Hans v. Schubert, Die älteste evangelische Gottesdienstordnung in Nürnberg, Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst I (1897) 276 ff.; 316 ff.; 349 ff.; 402 ff. Fendt a.a.O. 156 ff.
[71] Smend a.a.O. 4 f.; 213 ff.; K. G. Götz, Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Ref., Schweiz. Theol. Zeitschr. 25 (1908) 113 ff.; 153 ff.
[72] S.u.S. 294.
[73] Mir liegt eine Ausgabe von 1506 vor. Zu diesem Predigt-Gottesdienst vgl. Thalhofer, Vom Pronaus, speziell von den an die Pfarrpredigt sich anschließenden Gebeten und Verkündigungen, Theol. prakt. Quartalschr. 38 (Linz 1885) 25—42.
[74] Manuale II, c 3. [75] Ebd. II, c 7.
[76] Ebd. II, c 4. [77] Ebd. II, c 5. [78] Ebd. II, c 6.
[79] In St. Peter in Basel lag nach Surgant dieser Predigtgottesdienst vor der Messe, und er spielte sich folgendermaßen ab: „Facturos ser-

Auch aus dem Pfarrbuch Ecks für U.L. Frau zu Ingolstadt wissen wir Näheres über diesen Predigtgottesdienst [80]. Die Predigt fand in Verbindung mit der Frühmesse statt, zuweilen und gerade an den hohen Feiertagen auch nach dem Mittagessen. Ein Gebet bereitete auf die Predigt vor. An manchen Tagen trat an seine Stelle ein deutsches Kirchenlied [81]. Weiter wurden die Verkündigungen vorgenommen, die Ablässe des betreffenden Tages bekanntgegeben und das Evangelium vorgelesen. Zum Schluß wurde, wenigstens zu bestimmten Anlässen, das allgemeine Sündenbekenntnis vorgebetet [82]. Letzteres wird von Eck bezeugt für die Kommuniontage, Weihnachten, Palmsonntag, Gründonnerstag und dann für das Fest des Apostels Johannes [83], für Maria Empfängnis [84] und für Allerheiligen [82].

„Diese deutschen Teile der mittelalterlichen Messe bilden den Grundstock des südwestdeutschen reformierten und lutherischen

monem plebanus usalius in primis legit cedulas quas repperit in cathedra seu ambone. Et si postea predicandum venirent cedule reservantur usque ad finem sermonis ne sermo interumpatur. Deinde pronunciat cedulas citationum, monitionum et excommunicationum si habet. Postea indicit festa per futuram hebdomadam celebranda: Et statim subjungit anniversaria fundata: vulgariter gestifft jarzeyt. Item pagina dominicalis liber vite seu fraternia vivorum et mortuorum legitur hoc modo. In una dominica nomina mortuorum. In alia dominica nomina vivorum: vel pars una in una dominica: alia in sequenti. Et in quattuor angariis seu dominicis angariam sequentibus simul leguntur omnia. De illis plebanus habet pro salario suo ijs pro uno nomine: et cum cessant dare cessat pronunciare. Consequenter pro omnibus gradibus et statibus ecclesie universalis ac totius christianitatis exhortatio ad orandum fieri solet: et circa finem illius aliqui subiungunt. Quia oravimus pro vivis et mortuis: ne simus inemores proprie salutis: dicat quilibet mecum pater noster: Ave Maria et Credo: et sic in teutonico dicit illa coram populo: et aliquando decem praecepta subiungit ut iuniores addiscant. Quibus peractis proponit thema et ordinatur sermo: et deducitur usque ad pulsum qui fieri solet: et tunc cessando dicitur generalis confessio: et commendat se orationibus populi tunc incipitur cantus in choro“ (liber II consideratio 16). Vgl. Johannes Heldwein, Die Klöster Bayerns am Ausgang des Mittelalters (München 1913) S. 41, Anm. 1: „Vater unser, englischer Gruß, Glaubensbekenntis mußten laut vorgebetet werden, außerdem die forma baptismi und zuweilen die offene Schuld. Synoden von Eichstätt 1447 und Passau 1470. Hartzheim V, 363; VI, 8“.

[80] Vgl. Greving, Pfarrbuch 88 ff.

[81] Am 1. Adventssonntag heißt es: „In sermone pro invocatione canitur: Mittel unseres Lebens etc.“ (128 f.), und zum Weihnachtsfest: „Sermo fit post prandium: sit brevis et pro invocatione canitur: „Der tag, der ist so freidenreich“ (312).

[82] Zu Allerheiligen heißt es: „post elevationem fit adhortatio ad populum, ut contribuat ad fabricam et dicitur confessio publica alioquin nichil, nisi sit dominica dies; tunc dicitur evangeliumbde ea“. (Pfarrbuch 183).

[83] Greving, Pfarrbuch 133.

[84] Ebd. 169.

Gottesdienstes“ [85]. Hier konnte man aber ändern und verbessern, ohne die Sprachenfrage zu berühren. Daß man von diesem Teil des Gottesdienstes ausging und nicht von der Messe selbst, wird zunächst praktische Gründe gehabt haben. Gegen eine Umwandlung der Messe war der Widerstand noch zu groß. Sie scheiterte auch immer wieder an den politischen Bedenken des Züricher Rates. Dann hielten die Pfarrer vielfach an der alten Lehre und damit an dem überlieferten Gottesdienst fest, während die reformatorisch gesinnten Geistlichen mehr die Predigerstellen innehatten und so nur hier ihnen direkte Einflußnahme möglich war. Andererseits suchten sie wieder vom Abhalten der Messe freizukommen, um so den Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Oekolompad [86] z. B. wurde Ende 1522 unbesoldeter Vikar an St. Martin in Basel ohne Verpflichtung zur Sakramentsverwaltung. Er richtete aber im Sommer des folgenden Jahres tägliche Gottesdienste ein, in denen er das neue Testament auslegte und schuf sich so einen Ausgangspunkt für sein reformatorisches Wirken. Als er im Februar 1525 ein Amt als Leutpriester bekam, entzog er sich durchweg der Verpflichtung zur Abhaltung des Meßgottesdienstes und beschränkte sich auf das Predigtamt. „Zwingli selbst war schon 1522 von allen liturgischen Funktionen befreit“ [87].

Wie sehr es sich für Zwingli um die Abschaffung der Messe und nicht um ihre Umwandlung handelte, beweist das Gutachten, das er Ende Mai 1524 für den Rat der Stadt Zürich abfaßte. Dieser hatte es von Zwingli angefordert, als wieder einmal Stimmen laut wurden, die auf Abschaffung der Messe drangen. Zwingli schlägt hier für Werk- und Feiertage vor, die üblichen Messen durch eine Predigt über das Wort Gottes zu ersetzen. Wenn danach einer das Sakrament empfangen wolle, so solle es ihm in der Form, wie sie von der Hl. Schrift vorgesehen sei, und zwar in deutscher Sprache, gereicht werden [88]. Aber der Rat

[85] Joh. Bauer, Einige Bemerkungen über die ältesten Züricher Liturgien, Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 17 (1912) 116 ff.; 178 ff.; 152 ff.; Zitat: 118 f.

[86] Vgl. Smend, Die evangl. deutschen Messen 221 ff.

[87] Bauer a.a.O. 118.

[88] „und so die menschlich sel von dem wort, das us dem munde Gottes komt, aller meist gespeyst und läbendig wirt; ouch das sich nieman klagen mög, das imm der weg zu dem andacht abgeschlagen syn: so wellend wir, dass unsere verkündiger das gotz wortes täglich an werchtagen zu guter zyt einpredge us haliger biblischer gschrift haltind uff ein halbestund zum wenigosten, nach welcher zyt denacht ein ieder zu sinen gschäfften komen mög, und an den fyrtagen ein stund ongewarlich später. Und so die ein end genommen etwar demnach di dis sacraments begirig ist, söllend die darzu verordnet werdend, denselbigen spysen und trencken nach innhalt der formm, imm

zögerte noch. Er gestattete weiter die Feier der Messe. Es durfte aber alles entfernt werden, was mit der Schrift nicht vereinbar war [89]. Sonst sollte an dem üblichen Ritus festgehalten werden.

An sich hätte Zwingli das vorläufig genügen können. Es war niemand verwehrt, nach der Predigt und den sie begleitenden Gebeten das Gotteshaus zu verlassen. Aber für Zwingli war eine Rücksicht auf die Schwachen maßgebend, die der Luthers gerade entgegengesetzt war und ihn nicht zur Duldsamkeit sondern gerade zu unerbittlicher Strenge bestimmte. Die im Glauben Schwachen sollten durch Beibehaltung papistischer Gebräuche nicht in ihrem Aberglauben bestärkt werden. So ließ er nicht locker und drang immer wieder auf Abschaffung der Messe, bis er im folgenden Jahr sein Ziel erreicht hatte. Die Forderung der deutschen Sprache spielt bei alledem, wie schon gesagt, eine geringe Rolle. In der „Epichiresis" (29. 8. 1523) stellt er sie lediglich in Bezug auf die beiden Lektionen und fordert hier, daß das Licht der Gottesworte nicht unter den Scheffel gestellt und so den Gläubigen entzogen wird [90]. Schwierige Stellen sollen anschließend dem Volk erklärt werden. Wegen der Beibehaltung der lateinischen Gesänge und der Gewänder mußte Zwingli sich in der Schrift „De canone missae libelli apologia" (9. 10. 1523) gegen Schwärmer und Biblizisten verteidigen. Hier mahnt er zwar, Geduld zu haben, bis man mit dem Worte Gottes ganz durchdringen könne und den Schwachen zu dienen, fordert aber grundsätzlich die Beseitigung des Kirchengesanges, besonders des lateinischen, als nicht schriftgemäß [91].

gotzwort usgetruckt, welche auch in unser sprach verstentlich usgetruckt und gebrucht werden soll". „Vorschlag wegen der Bilder und der Messe" (Ende Mai 1524) ER. 90. 129.

[89] Vgl. CR 90,4 f.

[90] „Sequitur „Evangelion" cui lucerna, quod evangelium lux sit, adhibetur accensa; sed cum in Germania latine legitur, vixque unus et alter intelligit . . . quod idem est ac lucernam subtus modicum recondere . . . Obsecro igitur omnes, qui dei sunt ut ante omnia evangelium Christi in ea lingua palam legant, in qua versantur, similiter „Epistolam", ut vocant" CR 89, 603.

[91] „sin minus ferendae sunt aliquamdiu suaves istae lusciniae, quae a cantu temperare nequeunt, modo caelestiae unice modulentur, donec verbo dei omnia perumpere possimus... Sic igitur psalmi laudesque dei tractandi sunt, ut mentes nostrae deo cantant, neque hic Latinis tantum loquendum est aut Graecis (Christus enim nec Scytha est nec Achivus) sed omnibus qui nomen dederunt Christo. Facessat igitur, quantocyus fieri potest e templis hoc barbarum murmur quod ne hi quidem intelligunt, qui se hoc nomine venditant. Nihil enim pudebit eam linguam barbaram adpellare quam vulgus non intelligit, quum Paulus aliena verba ambitiose detonantem barbarum vocet (Eph. 4, 17 f. 1 Kor 14, 11. 17. 26); modo ad aedificationem omnia fiant non ad destructionem aut ruinam". CR 89, 621 f.

In demselben Monat wurde die Frage der Liturgiesprache auf der zweiten Züricher Disputation (26. —28. 10. 1523) erörtert. Hier stellte Dr. Baltasar Friedberger klar und ohne jede Einschränkung die Forderung nach der deutschen Messe: „Wie den Lateinern die Messe lateinisch gelesen werden soll, so den Welschen welsch, den Deutschen deutsch. Denn ohne Zweifel hat Christus nicht kalkutisch mit seinen Jüngern geredet, sondern laut und verständlich. Weiter ist Meßhalten ein Testamentsbrief lesen. Spöttlich ist aber, einem Deutschen, der nicht Latein kann, einen lateinischen Brief vorzulesen, denn das bedeutet, den Herrn verschweigen, in der Stille Meß zu halten und nicht zu verkünden" [92]. Die Radikalität dieser Forderung schwächte aber gerade Zwingli ab, indem er betonte, alles, was zur Einsetzung Christi hinzugekommen sei, müsse zwar als Mißbrauch beseitigt werden, aber das gehe nicht auf einmal, und so habe man zunächst unentwegt und standhaft dagegen zu predigen. Am leichtesten ließen sich wohl die Gesänge, die allenthalben geplärrt und weder vom gemeinen Mann noch von den Pfaffen selbst verstanden würden, abschaffen [93]. In der Schrift „Eine kurze christliche Einleitung" (17. 11. 1523), die die Pfarrer mit dem Ergebnis der zweiten Disputation vertraut machen sollte, fordert Zwingli, dem Volke solle der Inhalt der Einsetzungsworte bekannt gemacht und erklärt werden [94]. Hier scheint Zwingli noch an die katechetische Erklärung und nicht an ein lautes Rezitieren in deutscher Sprache während der liturgischen Handlung selbst zu denken.

Zwinglis Forderung nach der deutschen Sprache richtete sich also zunächst und in erster Linie auf die Lesungen und nicht wie bei Luther auf den Einsetzungsbericht. Diese Forderung konnte aber, wie wir sahen, ihre Erfüllung in dem Rahmen finden, den der spätmittelalterliche Gottesdienst sowieso bot [95]. Sonst zielte

[92] CR 89, 789.

[93] „Alles, so on die insetzung Christi ingrisen ist unnd zugetragen, das ist ein warer Mißbrauch. So man aber dieselbigen nit eines mals ab weg thun mag, so wirt not sin, das man wider dieselbigen das wort gottes styff und handtlichen predige" (CR 89, 788).

[94] „damit aber mencklichen (Jedermann) offenbar werde, wie doch Christus dise spyß der seel habe zugesetzet, so sol man die wort Christi, die Mat am 26 (26, 26—29), Mar 14 (22—25), Lu 22 (19 f.) eigenlich (genau) besehen und dem volk zu verston geben. Dieselbigen werdend darnach vil clärer us den worten Pauli 1 Cor 11 (23—26), welche wir auch hie für uns nennen wellend". CR 89, 661.

[95] Vgl. Bauer a.a.O. 186: „. . . das Resultat der Gottesdienstreform im ganzen ist doch merkwürdig: der Gottesdienst, der für die neue Gemeinschaft zweifellos die höchste Bedeutung hatte, die Verkündung des Evangeliums durch die Predigt, wurde keiner Reform unterzogen. Er ist keine Neuschöpfung. Er ist nicht mal eine von klaren Grundsätzen — außer dogmatischen — bestimmte liturgische Weiterbildung der Überlieferung . . . dadurch daß man die Messe solange beibehielt und zuerst ihre deutschen Teile reinigte, fehlte zunächst jedes Be-

die Schweizer Reformation praktisch auf eine völlige Abschaffung der Messe hin, und als ihr am 12. April 1525 durch den Rat von Zürich stattgegeben wurde [96], da brauchte für den täglichen und sonntäglichen Gottesdienst kein Ersatz geschaffen zu werden. Er hatte sich inzwischen, wie gesagt, in dem Predigtgottesdienst ausgebildet und war schon immer, nur bisher neben der Messe, abgehalten worden. Dieser wurde jetzt die einzige ordentliche Form des Gottesdienstes. Wohl hat Zwingli in der Ordnung der Abendmahlsfeier: „Action oder Bruch des Nachtmals, Gedächtnis oder Danksagung Christi wie sy uff Osteren zu Zürich angehebt wirt im jar als man zalt 1525", einen Ersatz für die Messe als Sakramentsgottesdienst geschaffen, aber nicht für die Messe, sofern sie der tägliche oder sonntägliche Gottesdienst der Kirche war. Denn diese Abendmahlsfeier sollte, wie Zwingli von vornherein vorsieht, nur viermal im Jahr, nämlich Ostern, Pfingsten, im Herbst und Weihnachten gehalten werden [97].

So kann Staehelin sagen: „Der öffentliche Gottesdienst in Zürich bestand demgemäß seit 1525 fast ausschließlich in der Predigt, die durch ein auf der Kanzel gesprochenes Gebet eingeleitet wurde und der ein kurzes Sündenbekenntnis, „die offene Schuld" genannt, das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntnis nachfolgte [98].

Wenn die neue Abendmahlsfeier mit „offenlichen, verstentlichen, tütschen worten" gehandelt wurde, so war diese Verdeutschung von geringer Bedeutung und fiel gegenüber der Tatsache, daß die Messe von nun an abgeschafft war, gar nicht ins Gewicht.

Bemerkenswert ist noch eine Eigenart des reformierten Gottesdienstes, die in dieser ganzen Entwicklung begründet ist. Dadurch, daß der Zwinglische Sonntagsgottesdienst nicht aus der römischen Messe oder genauer Vormesse entstand und schon fertig war, als Zwingli an eine Umarbeitung der Messe heranging, er aber für seinen Abendmahlsgottesdienst die ganze Messe einschließlich des Wortgottesdienstes verwendete und schließlich an den Kommuniontagen das Abendmahl nicht an die Stelle des Predigtgottesdienstes trat, sondern beide hintereinander gefeiert

dürfnis einer Erweiterung ihrer Form. Sie genügten für die Predigt. Indem man aber die Teile der lateinischen Messe, die man noch verwenden konnte, nicht gleichzeitig mit den deutschen änderte, und indem man nun jene nur für das Abendmahl verwendete, konnte man diese, den deutschen Teil, der sich schon eingebürgert hatte, mit den Elementen der lateinischen Messe nicht mehr bereichern".

[96] Bauer a.a.O. 123; CR 91, 4.

[97] „Und dise ordnung werdend wir, so veer er unseren Kilchen gefallen wirt, viermal im jar bruchen, zu Ostren, Pfingsten, Herbst, Wienacht" CR 91, 17.

[98] Staehelin: Zwingli II, 62.

wurden, haben wir es an diesen Abendmahlstagen eigentlich mit einem zweifachen Wortgottesdienst, mit zwei Vormessen zu tun [99]. Dieses Mißverständnis konnte Zwingli unterlaufen, weil in der damaligen Zeit die Vormesse schon gar nicht mehr als Wortgottesdienst empfunden wurde, der, so sehr er auf den Sakramentsgottesdienst hingeordnet ist, seine Eigenart und Eigenbedeutung diesem gegenüber hat. Aus diesen Betrachtungen geht deutlich hervor, daß die Forderung der Volkssprache beim Gottesdienst in der schweizerischen Reformation nur eine sehr untergeordnete Rolle spielte. Weil hier mehr als sonst der neue Gottesdienst nicht auf einer Umwandlung und Verdeutschung der Messe beruhte, sondern ihre völlige Abschaffung bedeutete. Eine Diskussion mit den Schweizern darüber, ob die Messe in lateinischer oder deutscher Sprache abzuhalten sei, erübrigte sich demnach eigentlich.

Angesichts all dieser Bemühungen um eine deutsche Messe werden wir uns darüber wundern, daß Luther so lange zögerte, nun auch von sich aus mit einer Gestaltung der Messe nach den Grundsätzen, wie er sie schon lange verkündet hatte, herauszurücken. Welche Gründe waren für dieses Verhalten Luthers maßgebend? Wir können hier viererlei Gründe unterscheiden, die allerdings nicht alle gleich gewichtig waren. Es sind das:

1. Luthers Auffassung vom Gottesdienst als einem ‚äußerlichen Ding';
2. seine Rücksicht auf die „schwachen Gewissen";
3. seine Bindung an die Tradition;
4. seine humanistische Hochachtung vor dem Bildungswert der lateinischen Sprache.

Wegen ihrer großen Bedeutung möchte ich diese Punkte im einzelnen behandeln [100].

1. Luther erschienen die Fragen der äußeren Gestaltung des Gottesdienstes als unwichtig und nebensächlich [101]. Ausgehend

[99] Vgl. Bauer a.a.O. 124 u. 185 ff.

[100] Über Luthers Gründe vgl. Kawerau i. Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst I (1897) 393. Er führt Grund 1 u. 3 an. H. v. Schubert, Nachträgliches z. Nürnberger Gottesdienstordnung, Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst I (1897) 403 möchte den 4. Grund als besonders maßgebend für Luther ansehen. „Das S. 350 (s. u. S. 270) publizierte Gutachten Osianders zeigt, daß man diese beiden letzten Gesichtspunkte teilen konnte und doch in Luthers konservativer Haltung zur Sprachenfrage, die er auch in der Vorrede zur „deutschen Messe" noch innehält, etwas zu bekämpfen fand. Osiander jedenfalls verstand Luther so, als ob auch andere und namentlich humanistische Interessen an Sprache und Schule für sie stark, nach seiner Meinung viel zu stark, ins Gewicht fielen".

[101] Vgl. Allwohn, A., Gottesdienst u. Rechtfertigungsglaube. Luthers Grundlegung evgl. Liturgik bis zum Jahre 1523 (Göttingen 1926) 61: „der äußere Vollzug und die Gestalt des Sakraments gehört für ihn

von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, lehnte er alles Tun des Menschen ab, soweit der Mensch sich dadurch das Heil erwirken wollte. Denn das hieß ja für ihn das Gesetz an die Stelle des Glaubens setzen. Zu diesen „guten Werken" gehörten aber auch der äußere Gottesdienst, alle Riten und Gebete, soweit sie irgendwie Heilsnotwendigkeit beanspruchten. An sich waren sie für Luther „Adiaphora", weder geboten noch verboten. Hier war nicht nur die Gemeinde, sondern auch der einzelne grundsätzlich frei [102]. Bindende Vorschriften erlassen, hieß deshalb, die Freiheit des Christen beschränken und den „armen Gewissen" unnötige Lasten aufbürden. Von hier aus hatte Luther angekämpft gegen den Gottesdienst der alten Kirche einschließlich der Kommunion unter einer Gestalt, und der Lehre von der Transsubstantiation. Das ließ ihn aber ebenso ingrimmig ankämpfen gegen die Gottesdienstordnungen der Schwärmer. Denn bei ihnen wurde der Kampf gegen das Gesetz selbst wieder zum Gesetz [103]. Sie lehnten nicht nur die Notwendigkeit der lateinischen Sprache, der Elevation, der Gewänder und Riten ab, sondern behaupteten umgekehrt ihre schlechthinnige Unerlaubtheit, und hiervon ablassen, war für sie das Kennzeichen des evangelischen Christen. Auch ihnen gegenüber war es das Anliegen Luthers „ne legem ex libertate faciamus, aut peccare cogamus eos, qui vel aliter fecerint, vel quaedam omiserint" [104].

So stellt Luther es zwar als begrüßenswert hin, die Messe

zu den vorletzten Dingen . . . das eigentliche Christentum . . . ist indifferent gegen jegliche äußere Übung, und geht gerade dann verloren, wenn man Kultformen, auch wenn es die allerchristlichsten sind, als etwas Wichtiges betont, anstatt in der Liebe zu den Schwachen und im Erleiden der Gewalt zu verharren. Luthers Glaubensbegriff bedeutet eben eine starke Abschwächung jeder Bestimmtheit liturgischer Vorschriften, so daß es eigentlich bei ihm weder Forderungen noch Anweisungen für das Gebiet der Praxis, sondern nur Wünsche geben kann".

[102] „Christianorum enim hii esse debent ritus, idest filiorum liberae, qui sponte et ex animo ista servent, mutaturi, quoties et quomodo voluerint. Quare non est, ut necessariam aliquam formam velut legem in hac re quispiam vel petat vel statuat, qua conscientias illaqueet et vexet" WA 12, 214; WA Br. 4, 412.

[103] „wie kemen wyr jnn das gefenkniß, das uns menschen verbieten sollten, das gott nicht verbotten hatt? und eben die (die wir) widder menschen lere unnd satzung fechten" WA 11, II, 34.

[104] WA 12, 214; „Auffs erst den alten brauch lassen bleyben, das man mit geweyheten kleydern, mit gesang und allen gewonlichen ceremonien auf latinsch meß halt, angesehen, das man solchs eyttel äußerlich ding ist, daran den gewissen keyn far liegt . . Denn solche tyrannen, die das mit gesetzen wollen sehen und ertzwingen muß man scharff und hart antasten, das die christliche freyheit gantz bleybe". WA 10, II, 29.
„Esto hoc liberum . . ." WA 12, 211.

deutsch zu feiern [105] oder die Einsetzungsworte deutsch zu beten [106], läßt hier aber gleichzeitig die Freiheit und kämpft verbissen gegen Karlstadts Unduldsamkeit: „Dass nun die Messe deutsch gehalten werde bei den Deutschen, gefällt mir wohl. Aber daß er da auch will eine Not machen, als müßte es so sein, das ist abermals zu viel. Der Geist kann nicht anders, denn immer, immer Gesetz, Not, Gewissen und Sünd machen. Ich hab wohl gelesen 1 Kor 14, daß der soll schweigen in der Gemeinde, der mit Zungen redet, da niemand nichts von versteht. Man will aber jetzt überhüpfen, daß dabeisteht „nisi interpretetur quis", d. i. mit Zungen reden läßt St. Paulus zu, wenn es daneben wird ausgelegt, daß mans verstehe. Drum er auch selbst gebietet sie sollen nicht wehren denen, die mit Zungen reden etc." [107].

Ja, nun wo die Schwärmer das Neue als Gesetz ausgeben, will Luther gerade am Alten festhalten, „zu trotze den Sendmeistern und Seelmördern, die uns zu werken nötigen als von Gott geboten, die er nicht gebietet" [108].

An sich muß es uns wundern, daß Luther von dieser „Uninteressiertheit" an den liturgischen Formen und Gestaltungen auch die Sprache nicht ausnimmt. Er, für den doch Mitte und Wesen alles Gottesdienstes die Verkündigung des Wortes ist, dem es darum geht, „das ja alles geschehe, damit das Wort im Schwang gehe und nicht wiederum ein loren und dohnen daraus werde", begnügt sich lange Zeit damit, daß das im Gottesdienst gesprochene Wort dem Laien lediglich durch die Predigt nahegebracht wird und wehrt sich leidenschaftlich dagegen, daß die Volkssprache im Kult als notwendig gefordert wird. Noch im März 1528, also zweieinhalb Jahre nach der Einführung der „deutschen Messe" schreibt Luther, er habe nur gezwungen eine Messe in der Volkssprache eingerichtet, wobei er auch hier noch der Befürchtung Ausdruck gibt, daß man aus der Freiheit eine Notwendigkeit macht und ohne Grund das zerstört, was ohne Schuld bleiben dürfe [109]. Es ging bei Luthers Kampf gegen die Schwärmer in diesem Punkt schon um mehr als um gekränkten Ehrgeiz und um den Ärger darüber, daß andere ihm mit der Herausgabe einer deutschen Messe zuvorgekommen waren. Es

[105] WA 12, 210; WA 12, 218. [106] WA 12, 212.
[107] „Wider die himmlichen Propheten von den Bildern und Sakrament (1525)" WA 18, 123.
[108] WA 18, 123.
[109] „Denique missam latinam nequaquam volo sublatam, nec vernaculam permisissem nisi coactus. Summa, nullos magis odi, quam eos qui ceremonias liberas et innoxias exturbant et necessitatem ex libertate faciunt. Proinde me excusare potes, si meos libros legis, mihi non placere istos pacis perturbatores, qui sine causa destru-unt, quae sine culpa manere possunt". Brief an W. Pravest, Prediger zu Kiel, vom 14. 3. 1528. WA Br. 4, 412.

ging ihm um die Reinerhaltung seines Anliegens. Luther wollte nicht dem Mißverständnis Vorschub leisten, als ginge es ihm um die oder die Gestalt des Gottesdienstes, als wolle er eine neue Messe neben die alte stellen [110]. Es sollte unverdunkelt bleiben, daß es ihm um die Haltung ging, aus der jeder Gottesdienst zu feiern sei. Diese wollte er ändern, aus der des Gesetzes sollte nach ihm die des Glaubens, aus der der Knechtschaft die der Freiheit werden. Es ging ihm um die Gesinnung und nicht etwa um die äußere Gestaltung, um die „Herzen" und nicht um „Holz und Steine". Wenn die Herzen umgewandelt seien, dann würden, so meint Luther, die äußerlichen Dinge sich von selbst wandeln und ‚der Mißbrauch' abgestellt werden. Umgekehrt sei es aber mit einer bloßen Änderung der äußeren Gestalt nicht getan [111]. Deshalb sei er „verdrießlich für Gott und für den Menschen, daß wir unser christlich Wesen an dem äußerlichen Ding anfangen" [112]. „Ärgernis abzutun, muß durchs Wort Gottes geschehen. Denn obgleich alle äußerlichen Ärgernisse zerbrochen und abgetan wären, so hilfts nichts, wenn die Herzen nicht vom Unglauben zum rechten Glauben gebracht werden. Denn ein ungläubig Herz findet immer neues Ärgernis" [113].

So eindrucksvoll manches an Luthers Argumentation auch ist, so hat er hier doch etwas Wesentliches übersehen und damit einem Spiritualismus vorgearbeitet, der ebenso unmenschlich ist, wie er auch der Fülle des christlichen Glaubens nicht gerecht wird [114].

Luther unterschätzt die Bedeutung aller äußeren Gestaltung als etwas Äußerliches. Die Sprache ist ihm nur die Hülle, die „Scheide", des inneren Wortes. Sie und alle äußere Gestalt ist

[110] Fendt, a.a.O. 105 f.

[111] „Hätte ichs mit dem sturm angegriffen, wie dise Propheten, so weren die hertzen gefangen blieben ynn aller wellt, und ich hätte yrgent an eynem eynigen ort steyn und holtz eyngebrochen. Wem were das nütz gewesen?". „Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührischen Geiste (1524)", WA 15, 219.

Luther beschreibt den Weg, den er für einzig richtig hält und auch selbst gegangen ist, so: „Hactenus libellis et sermonibus egi inter populos, ut corda primum ab impiis opinionibus ceremoniarum avocarem ... proinde nihil vi aut imperio tentavi, nec vetera novis mutavi, semper cunctabundus et formidabundus . . . Quare de formula aliqua pia missandi . . . agemus, ac sic agemus ut non amplius solum verbo doctrine corda regamus, sed manum quoque apponamus et publica administratione in opus perducamus". Aus der Einleitung zu „Formula missae" (1523) WA 12, 205 f.

[112] WA 10, II, 36.

[113] WA 15, 220.

[114] Vgl. zum Folgenden: Wilhelm Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet. Sonderdruck aus: Frauenhilfe, Monatsblatt für kirchliche Frauen-Gemeindearbeit, Heft 5 (Potsdam 1940). Auf die geschichtliche Seite wird hier aber kaum eingegangen.

für ihn höchstens Ausdruck — wobei noch daran zu denken ist, daß Luther Nominalist ist — d. h. sichtbare Darstellung des wesentlich „inneren", geistigen Gehaltes. Er übersieht, daß das Wort, die Gebärde und die leibliche Gestalt überhaupt nicht nur Ausdruck sind, sondern auch umgekehrt wieder auf den Geist gestaltend, erhellend oder verwirrend einwirken, daß es mit anderen Worten „nicht nur einen Weg von innen nach außen, sondern auch einen Weg von außen nach innen" gibt [115]. Karlstadt, Müntzer und Zwingli haben hier das „Bild", im weitesten Sinne gefaßt, ernster genommen, allerdings nur zur negativen Seite hin, indem sie auf Abschaffung alles dessen drangen, was Luther als nebensächliches, äußerliches Beiwerk gelten lassen wollte.

Der Weg von außen nach innen, d. h. die Annahme einer Bedeutsamkeit der äußeren Gestalt selbst, findet in erster Linie seine Rechtfertigung in der Offenbarung, nämlich in der Inkarnation des Logos, wodurch freilich auch der Psychologie, wie überhaupt dem Humanum, eine Bedeutsamkeit für die Lehre und das Leben des Glaubens gesichert ist. Wenn mit der Inkarnation Ernst gemacht wird, dann kann die leiblich äußerliche Gestalt nicht mehr gleichgültig sein, weil sie im Fleischgewordenen ja zum Träger und Vermittler des Heiles wurde. Und wenn Christus selbst das Sinnenhafte, nämlich das lautlich wahrnehmbar gesprochene Wort, den Staub der Erde, den Speichel, den Saum seines Gewandes usw. zum Werkzeug der Heiligung und Heilung machte, dann steht es uns nicht mehr frei, den Weg reiner Geistigkeit, eines spiritualistisch und individualistisch gefaßten Glaubens zu gehen.

2. Wollte Luther nun zunächst die Haltung der Menschen ändern und erst dann die äußere Gestalt, dann mußte er Geduld haben. Denn eine solche innere Wandlung braucht ihre Zeit. Damit kommen wir zum zweiten Grund für Luthers Zögern. Er erzählt von sich selbst, er habe drei Jahre gebraucht, um sich zum ‚Glauben' durchzuringen; umso mehr, so folgert er, müsse man den einfachen Leuten Zeit lassen und Geduld mit ihnen haben. Man dürfe sie nicht durch überstürzte und nicht genügend durch Predigt und Belehrung vorbereitete Änderungen in Verwirrung und Gewissensnot bringen [116]. Das sei auch der Grund

[115] Stählin, a.a.O. 2.

[116] „die erste ist, das diß sacrament mit seynem brauch nyt ynn unser gewalt stehet sondern ist gefangen durch Bepstlich gesetze gleych wie di gilden gefeß des tempels tzu Babylonien gefangen waren; das gefengniß aber ist also gethan, das der gemeyn man durch bepstliche tyranney und gesetz ym gewissen ßo hart verstrickt und geschwecht ist am glauben, das erst nicht kan ßo plotzlich faren lassen und sein gewissen festigen, das des Bapsts ding unrecht und dißer brauch recht

für ihre Praxis in Wittenberg [117]. Sie seien nicht der Meinung, daß sie dem Evangelium damit schon genügen, auch wollten sie nicht etwa die päpstliche Tyrannei damit stärken, sondern nur auf die schwachen Gewissen aus Liebe eine Zeit lang Rücksicht nehmen, bis das Evangelium allgemein durchgedrungen sei [118]. Zwar darf nach Luther diese Rücksicht nicht so weit gehen, daß im Grundsätzlichen Zugeständnisse gemacht werden, aber der Priester kann das Anstößige, etwa alles, was sich auf das Opfer bezieht, weglassen, ohne daß der Laie von einer Änderung des althergebrachten Gottesdienstes überhaupt etwas bemerkt [119]. Mit der Zeit sollen die Priester dann mit dem Alten brechen, so-

und Euangelisch sey. Hab doch ich selbst wol drey iar mich geerbeytet, ehe ich auß des Bapsts gesetzen meyn gewissen erloßet hab mit teglicher ubung des Evangeli yn predigen, leßen, trachten, disputiern, schreybenn und horen, wie solt denn der gemeyn man ßo schnel erauß tzubringen sein?" „Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen (1525)", WA 10, II, 25. Die Kommunion unter beiden Gestalten, die Riten und Gewänder und die Sprache bei der Messe behandelt Luther nach denselben Grundsätzen. Vgl. WA 10, II, 29.
„Finita benedictione Chorus cantet Sanctus et sub cantu benedictus elevetur panis et Calix ritu hactenus servato, vel propter infirmos, qui hac repentina huius insignioris in Missa ritus mutatione forte offendentur, praesertim ubi per conciones vernaculas docti fuerint, quid ea petatur elevatione"! Formula missae et communionis (1523), WA 12, 212 f.

[117] Über den Gottesdienst in Wittenberg berichtet Joh. Bugenhagen (Pfarrer in Wittenberg) in einem Brief an D. Joh. Heß in Breslau, in dem er die Verfasserschaft für die ihm untergeschobene Wittenberger Ausgabe der Kantz'schen Messe ablehnt, folgendermaßen: „Es wird hyn und widder ein büchlein feyl getragen, darynnen steht ein ordnung der Messe, gleich als sey sie von uns so verordnet und gehalten. Ich aber darf frey bekennen, erstlichen, das ich das selbige nicht geschrieben habe; darnach das wir diese ordnunge der Messe zu Wittenberg lateinisch nicht also halten, da sich doch etliche, die in dem stücke als buben, nicht als Christen handeln, anmassen, als haben sie die selbigen yn deutsche Sprach verdolmetschet. Wo den selbigen gesellen yhr ding so wol gefallet, so verteydigen sie es mit unserm namen. Und sonderlich aber verdreusset mich das und gefellet mir trefflich übel, das sie die ding nöttig machen, die doch nicht nöttig sind. Das wir aber allhier in Wittenberg teglich das Evangelion Christi deutsch predigen, das halten sie nicht fer eine deutsche Messe. Ich wil yndes geschweygen, das sie kein achtung auf die schwachen brüder (haben) yndem, das sie sich so bald, wenn auch das Evangelion noch nicht genugsam predigt ist, dünken lassen, sie habens alles macht zu thun, auch mit ergernis yhres bruders. Aber davon ein ander mal etc." Anhang zu „Eyn Sendbrieff widder den newen yrrthumb bey dem Sacrament des leybs und bluts unseres Herrn Ihesu Christi. Johann Bugenhagen Pomer (Wittenberg 1525)". Zitat nach J. Smend, Die evgl. deutschen Messen 88.

[118] „Szondern das den schwachen gewissen auß liebe eyn tzeytlang ßo viel tzu dienst geschehe, biß wyr das Euangelion baß ynn die welt treiben". WA 10, II, 31.

[119] WA 10, II, 29; s.o.S. 248 Anm. 43.

weit die Umstände es für angebracht erscheinen lassen, vor allem aber sollen sie darüber predigen, damit durch das Gotteswort all diese Dinge von selbst wegfallen [120].

Angesichts dieser Praxis Luthers und der Reformation, die noch jahrzehntelang lateinische Sprache, Gewänder und Riten, besonders die Elevation beibehielt und so den Eindruck einer Meßfeier im alten Sinn erweckte, erhebt sich die schwere Anklage des Betruges [121]. Aber wenn auch faktisch auf diese Weise weite Kreise des Volkes das Opfer einer Täuschung und so protestantisch wurden, ohne es selbst recht zu merken, oder ohne sich über die dogmatische Tragweite dieses Schrittes klar zu werden, so lag das wohl in tiefem Widerspruch mit der reformatorischen Lehre, die ja gerade das Gewissen, die Überzeugung und die Freiheit des Einzelnen so stark betonte, aber es ist nicht ohne weiteres als direkter Betrug zu bezeichnen. Denn wir müssen immer gegenwärtig halten, Luther wollte ja keine neue Kirche gründen auch keinen neuen Gottesdienst stiften, sondern die Kirche und die Messe in einer gereinigten Form wieder herstellen. Für ihn galt es deshalb nicht, die Menschen für etwas Neues zu gewinnen, sondern nur, sie von „Mißbräuchen", allerdings sehr tief eingewurzelten, zu befreien. Zu dieser Umstellung wollte er dem Volke Zeit lassen. Wir können ihm hier echte seelsorgerliche Motive nicht absprechen. Wie weit dabei nun bloße Taktik und Rücksicht auf die kirchlichen und weltlichen Behörden mitgespielt haben, ist schwer zu entscheiden.

3. Als drittes war bestimmend für Luthers Zögern seine Bindung an die Tradition und sein Gefühl für echte Form und Gestaltung. Luther ist der Überzeugung, daß die Gestalt des Gottesdienstes nicht gemacht werden kann, sondern wachsen muß und daß mit einer bloßen Übersetzung der Texte allein es nicht getan ist, weil Text und Melodie eine Einheit bilden müssen. So sagt er in seiner Predigt zur Einführung der „deutschen Messe" am 20. Sonntag nach Trinitatis, dem 29. 10. 1525: „Ihr habt oft gehört, daß man nichts lehren soll, man wisse denn, daß es Gottes Wort sei, also soll man nicht ordnen und anheben, man wisse denn, daß es Gott gefalle, man soll auch nicht mit der Vernunft darein fallen. Denn so es nicht selbst anfängt, so wird nichts daraus. Darum habe ich mich auch so lange gewehrt mit der deutschen Messe, daß ich nicht Ursache geben den Rottengeistern, die hinein plumpen unbesonnen und nicht achten, ob es Gott haben will" [122].

Die Notwendigkeit einer dem deutschen Sprachgeist konformen Gestalt betont Luther sehr stark. „Ich möchte heute gerne

[120] WA 10, II, 31 f. [121] Vgl. Lortz, Ref. I, 360.
[122] WA 12, 469.

eine deutsche Messe haben. Ich gehe auch damit um. Aber ich möchte auch gerne, daß sie eine rechte deutsche Art hat. Denn daß man den deutschen Text verdolmetscht und lateinischen Ton oder Noten behält, laß ich geschehen. Aber es lautet nicht notig noch rechtschaffen. Es muß beides, Text und Noten, Akzent, Weise und Gebärde aus rechter Muttersprache und Stimme kommen: sonst ist alles ein Nachahmen, wie die Affen tun" [123].

Weil man für die Gesänge der Messe keinen Ersatz hatte, wurden gerade an hohen Feiertagen die lateinischen Gesänge am längsten beibehalten. In der „deutschen Messe" (1526) schreibt Luther: „Aber mit den Festen wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Michaelis, Purificationis und dergleichen muß es gehen wie bisher lateinisch, bis man deutsche Gesänge genug dazu habe" [124]. Die deutsche Messe wäre zu eintönig und zu wenig feierlich gewesen. Ihre Einführung bedeutete jeweils eine große Verarmung. Besonders auch, weil für das ganze Jahr vorläufig immer nur ein oder ein paar Formulare zur Verfügung standen. „Wer die lateinische Messe vorerst beibehielt, wie Luther, der hatte einen ganz anderen Reichtum" [125].

Aus diesem Grunde scheint man mancherorts, wo man im ersten Eifer die lateinische Sprache abgeschafft hatte, sogar wieder zum Alten zurückgekehrt zu sein [126]. In Erfurt drangen z. B. vom lateinisch gebliebenen Wochengottesdienst wieder lateinische Gesänge in den schon vollständisch deutsch eingerichtet gewesenen Sonntagsgottesdienst ein [127].

[123] „Wider die himmlichen Propheten . . ." (1525) WA 18, 123. „Missas remitto, quas patior ita cantari. Sed mihi prorsus non placet notas Latinas super verba germanica servari. Dixi bibliopolae huic, quis sit modus germanice canendi, hunc velim hic induci". Brief an N. Hausmann (26. 3. 25) WA Br. 3, 463.
„Messe zu deutsch lasse ich gehen, ich wehre auch nicht, lateinische Messe zu halten. Ich hoffe aber, zu Wittenberg eine deutsche mit der Zeit anzurichten, die rechte Art haben." Brief an Hans v. Minkwitz (Ende 1524) WA Br. 3, 412.

[124] WA 18, 112; vgl. „Formula missae (1523)": „Sed postea nobis desunt aut nondum cogniti sunt, qui pias et spirituales cantilenas (ut Paulus vocat) nobis concinent, quae dignae sint, in ecclesia dei frequentari". WA 12, 218.
„Dieweil es auch ein ungestalt ist, das die gesang gar gleich sind an allen Festen, were gut, das man an den herrlichsten Festen sünge die lateynische Introitus, Gloria in excelsis deo, Halleluia, Die reinen Sequentz, Sanctus, Agnus dei", „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn (1528)" WA 16, 232.

[125] Fendt, Der luth. Gottesdienst 148.

[126] Vgl. Fendt a.a.O. 310; „Gewiß gab es evangelische Geistliche, die dachten wie der Superintendent Kraft von Marburg, nämlich es könnte vielleicht doch durch die Erneuerung der alten Zeremonien die fast erloschene Ehrfurcht vor Gottes Wort und Sakrament wieder gestärkt werden", Fendt a.a.O. 303; hier weitere Literatur.

[127] Vgl. Schulz, Thomas Müntzers liturg. Bestrebungen 401.

4. Schließlich war Luther als Kind seiner Zeit doch so weit Humanist und Pädagoge und hatte als solcher eine so hohe Meinung von dem Bildungswert der lateinischen Sprache, daß er sie von hier aus schon nur sehr ungern fallen ließ und sie vollständig auch nie fallen gelassen hat [128]. Wenn er schließlich nach langem Zögern 1526 die „deutsche Messe" herausgibt, dann sieht er sie nur für die einfachen Laien vor, die kein Latein verstehen. „Es wird aber eine deutsche Messe für die Laien" [129]. Für die anderen soll die „Formula missae" in Geltung bleiben. Besonders die Jugend soll durch den lateinischen Meß- und Gebetsgottesdienst in dieser Sprache geübt werden. Ja, wenn es nach Luther ginge, würde er abwechselnd sonntags deutsche, lateinische, griechische und hebräische Messe halten. So würde eine Jugend groß, die auch in anderen Ländern Christus verkünden könnte [130].

Was hier von Luther gesagt wurde, gilt auch wieder weitgehend von der Reformation überhaupt. So sieht die Branden-

[128] Vgl. Hermann, Th. Müntzers „deutsche Messe" 67; „Wir sehen aus all dem, daß auch in der „deutschen Messe" der Muttersprache keineswegs die Alleinherrschaft, ja wenn man nur die liturgischen Teile der verschiedenen gottesdienstlichen Feiern ins Auge faßt, kaum die Vorherrschaft eingeräumt wird. Auch nach dem Jahre 1525 erklang in der Wittenberger Stadtkirche die lateinische Sprache fast alltäglich. Ganz anders wars in der Allstedter Kirche in den Jahren 1523 und 1524 Da war das Latein gänzlich aus dem Gottesdienst verbannt" (67 f.).

[129] Enders V, 257; vgl. WA 18, 74.
„Erit autem missa vernacula pro laicis, quotidianus vere cultus Latinus erit, coniunctis lectionibus vernaculis, ut haec brevi, publicis exemplaribus editis, perspicietis". Brief vom 28. 10. 1525 an Joh. Lang und die übrigen Erfurter Prediger. WA Br 3, 591.

[130] Denn ich ynn keynen weg wil die latinische sprache aus dem Gottis dienst lassen gar weg komen, denn es ist myr alles umb die iugent zu thun. Und wenn ichs vermöcht und die Kriechische und Ebreische sprach were uns so gemeyn als die latinische und hette so viel feyner musica und gesangs als die latinische hat, so sollte man eynen sontag umb den andern yn allen vieren sprachen Deutsch, Latinisch, Kriechisch, Ebreisch messe halten, singen und lesen. Ich halte es gar nichts mit denen, die nur auff eyne sprache sich so gar geben und alle andere verachten. Denn ich wolte gerne solche iugent und leute auffzihen, die auch ynn fremden landen kunden Christo nutze seyn und mit den leuten reden . . . . . . und ist auch billich, das man die iugent ynn vielen sprachen ube wer weys wie Gott yhr mit der zeyt brauchen wird? dazu sind auch die schulen gestifftet. „Deutsche Messe" WA 19, 74.
„Fur die knaben und schuler ynn der Biblia zu uben gehets also zu. Die wochen uber teglich fur der lection singen sie ettliche Psalmen latinisch wie bis her zur metten gewonet denn wie gesagt ist wyr wollen die iugent bey der latinschen sprachen ynn der Biblia behalten und uben". ebd. WA 19, 80.
Vgl. R. Hermann, Thomas Müntzers „Deutsche Messe": „Die lateinischen Messen sollen Übungsstunden im fremdsprachigen Unterricht sein". (S. 67).

burg-Nürnbergische Kirchenordnung von 1523 deutsche und lateinische Messe vor, je nach Wahl. In der Vesper dürfen wohl deutsche Gesänge eingefügt werden, aber das Latein darf auf keinen Fall ganz wegfallen. „Denn wenn die (lateinische Sprache) aus der Kirchen käme, würde sie auch in der Schulen abnehmen" [131].

Zum Verständnis einer solchen Haltung müssen wir daran denken, daß damals die lateinische Sprache noch nicht so sehr als Fremdsprache empfunden wurde wie heute. „Man hielt auch das Lateinische für Eigentum, man war gewissermaßen zwiesprachig im Christentum" [132]. Luther selbst spricht ja davon, daß das Lateinische ihnen „gemein" [133] sei. Es ging also mehr um das Lebendighalten von noch unmittelbar Besessenem, als um unterrichtende Übermittlung von sogenanntem Bildungsgut [134]. Und doch hat diese Einstellung Luthers damals heftige Kritik gefunden, nämlich durch Osiander in einem Gutachten vom 5. 2. 1526 an den Rat von Nürnberg über die Änderung der Riten und die Abstellung von Mißbräuchen. Hier fordert dieser im 17. Abschnitt [135], man solle allein die Volkssprache in der Kirche gebrauchen. Er beruft sich dabei auf das Beispiel der Apostel und auf 1 Kor 14. Wohl sei auch er der Überzeugung, daß zum Studium der Schrift eine gründliche Kenntnis der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache erforderlich sei, aber diese zu vermitteln, sei Aufgabe der Schule und nicht des Gottesdienstes [136].

131 Richter I, 208 f.
132 Fendt, a.a.O. 147.
133 WA 19, 74.
134 Luther unterscheidet deshalb auch zwischen der lateinischen Sprache, die ihnen gemein sei und zwischen der griechischen und hebräischen, für die das nicht zutreffe, und die deshalb für den Sonntagsgottesdienst auch nicht in Frage kämen. Vgl. WA 19, 74.
135 Abgedruckt bei H. v. Schubert, Die älteste evangelische Gottesdienstordnung in Nürnberg, Monatsschrift f. Gottesd. u. Kirchl. Kunst. I (1897) 350 f.
136 „Sie sagen, man muß die sprach im prauch behalten, on die man nichts grundlichs in der schrift kan handeln. Ich bekens und lobs, dan ist irgendeiner auf erden, der gern sehe, das die sprachen im prauch were und blyben, so bin ich auch ainer. Was ists aber, muß man nich vil meer lesen und schreyben im prauch behalten? on lateinische oder kriechische sprach konnen wir dennoch die bibel haben, on schreyben und lesen kann man sie gar nicht haben. Sol man aber darumb aus der kirchen ein schreybschul und ein lesschul machen? . . . hat man nicht sonst schulen dazu? . . . Sollen umb dreier oder vier schuler wegen, das sie die sprach üben, drei oder vier tausent menschen in der kirchen die mauler aufsperren und nicht wissen, was man singet? . . . darumb wie notig die erkantnus dieser drei sprachen ist, rhat ich dennoch, man lasse sie in den schulen bleyben und prauch in der kirchen die gemein Landssprach" (Schubert a.a.O. 350 f).

Aber Osiander ist sich klar darüber, hier nur einen Rat zu geben und daß niemand unter Sünde verpflichtet ist, ihm zu folgen. Weiter ist er der Überzeugung, daß selbst dann, wenn seine Ansicht sich durchsetze, die lateinische Sprache noch längere Zeit im Gottesdienst ihren Platz behalten wird, weil man so schnell gar nicht soviele wirklich echte und gute deutsche Gesänge schaffen könne [137].

Von den vier hier behandelten Gründen für Luthers Zögern mit der Verdeutschung des Gottesdienstes ist der erste der weitaus wichtigste und ausschlaggebende. Er gibt auch den anderen erst ihr Gewicht. Denn diese dürfen als mehr praktische und taktische Gesichtspunkte überhaupt erst mitsprechen, nachdem durch den ersten Grund der ganzen Frage ihre grundsätzliche Bedeutung genommen war.

Im ganzen können wir die Feststellung machen, daß die Einführung der deutschen Sprache für die Reformatoren, besonders für Luther, viel weniger bedeutsam war, als wir annehmen möchten.

Von den oben von mir erläuterten Gesichtspunkten, die eine Verdeutschung des Gottesdienstes als angebracht oder erforderlich erscheinen lassen könnten, trifft für Luther der, daß er eine tiefe und vor allem realistische Auffassung von der Sprache gehabt hätte, nicht zu, wenigstens nicht für Luther, soweit er sich theoretisch äußert. Der Praktiker Luther weiß davon, wie überhaupt von der Bedeutung der äußeren Gestalt, viel mehr als der Theoretiker [138].

Für Luther ist maßgebend die Forderung, daß der Laie das Wort des Sakramentes im Glauben mitvollziehen kann, ob direkt, d. h. über das im Hören aufgenommene, laut gesprochene Wort, oder indirekt, d. h. auf Grund der Belehrung durch die Predigt, bleibt dabei eine Frage zweiten Ranges. Erst recht aber, ob das Wort in lateinischer oder deutscher Sprache laut gesprochen wird. Diese Tatsache, daß die ganze Sprachenfrage bei dem Einsetzungsbericht akut wird und nicht, wie wir erwarten könnten, bei den Lesungen und dem Wortgottesdienst

137 „Darin treffen wir aber zusammen, man folge mir oder folge jhenen, so wirt dennoch die lateinisch sprach noch eine gute weil in der kirchen bleyben. Dann wann man gleich alles teutsch singen will, gehort noch viel zeit und mue dazu, bis man soviel rechter christlicher, artlicher und zuchtiger weys und maß gesang mach, das man ir uber jar genug hab. Darumb wollen wir gemach mit dem teutschen anfahen und ein weil lateinisch darnebenlassen bleyben, bis wir mer gesang überkommen". (Schubert a.a.O. S. 351).
138 Wilhelm Stählin, Vom göttlichen Geheimnis (Kassel 1936) 35, spricht davon, daß das Wissen von der ursprünglichen Mächtigkeit der Sprachen „als ein untergründiges Wissen noch in ihm (Luther) lebendig war".

überhaupt, mag uns zeigen, wie stark Luther dabei vom Zentralreligiösen ausgeht und wie sehr in den ersten Jahren nicht nur das nationale sondern auch das pädagogische Motiv noch im Hintergrund stand.

Grundsätzlich bringt hier auch die „Deutsche Messe" (1526) keine Änderung. Denn sie will ja nicht den evangelischen Gottesdienst für Wittenberg schaffen, sondern eine Form unter anderen, und zwar gerade die, für die von den vier Gruppen, in die Luther sich das Christenvolk geteilt denkt [139], die am wenigsten von Christi Geist und Lehre erfaßt ist. Die „deutsche Messe" ist gedacht „für alles Volk" — Volk braucht Luther hier im abträglichen, mit dem Humanismus aufgekommenen Sinn — „darunter viele sind, die noch nicht glauben oder Christen sind, sondern von denen der größere Teil da stehet und gafft, daß sie auch etwas Neues sehen, gerade als wenn wir mitten unter den Türken oder Heiden auf einem freien Platz oder Feld Gottesdienst hielten" [140]. Hier handelt es sich deshalb nicht um eine geordnete Versammlung, „darin man nach dem Evangelium die Christen regieren könnte, sondern es ist eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum" [141].

Es ist klar, daß für eine solche Gottesdienstgestaltung der pädagogische Gesichtspunkt der maßgebende ist. „Denn es geht ja darum, das Volk zu lehren und zu führen" [142]. Wie weitgehend das beabsichtigte, auf Erziehung abgezweckte Wort, sich in den Vordergrund schiebt, wird daran deutlich, daß die Präfation zur „Vermahnung" an die Teilnehmer am Sakrament und das „Vater unser" zu einer Paraphrase geworden sind, das Sanktus aus der Unmittelbarkeit des aktuellen Vollzugs in die Mittelbarkeit eines historischen Berichtes verschoben ist. Die feiernde Gemeinde erfährt hier nicht mehr im Vollzug, daß sie nun, wenn auch unter dem Schleier des Symbols, durch Christus den Hohenpriester Zutritt in das Allerheiligste hat, hingetreten

[139] Zur ersten Gruppe gehören die, „die bereits Christen sind". Diese brauchen keine Gottesdienstordnung, denn „sie haben ihren Gottesdienst im Geist" (WA 19, 73). Die übrigen teilt Luther wieder unter in diejenigen, „die mit Ernst Christen sein wollen". Hier genügt eine einfache Ordnung. „Hier bedarf es nicht vieler und großer Gesänge" (WA 19, 76). Luther will für sie eine solche Ordnung schaffen, wenn genügend derartige Christen da sind. Dann gibt es noch diejenigen, „die noch Christen werden oder stärker werden sollen" (WA 19, 73). Zu ihnen gehören die Jugend, für die die „Formula Missae" (1523) gültig bleibt und die „einfältigen Laien", für die Luther die „Deutsche Messe" einrichten will. Vgl. Die Aufstellung bei Th. Knolle: „Luthers deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre" 173, Anm. 18 in „Lutherjahrb." X (1928).

[140] WA 19, 74.

[141] WA 19, 75.

[142] WA 19, 97.

ist „zum Berge Sion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, zu den unzähligen Engelscharen, zur festlichen Versammlung der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind, zu Gott dem Richter über alle, zu den Seelen der vollendeten Gerechten, zu Jesus dem Mittler des Neuen Bundes, und zu dem Blute der Besprengung, das mächtiger redet als das des Abel" (Hebr 12,22—24), statt dessen wird sie darüber unterrichtet, was Isaias, dem Propheten, geschah. Dabei mag auch die Verbindung zu dem gottesdienstlichen Geschehen da sein, aber sie hat den Charakter des unmittelbaren Vollzugs verloren.

Wir haben oben gesagt, die „Deutsche Messe" bedeute grundsätzlich keine Änderung für Luthers Stellung zum Gottesdienst und zu seiner Reform. Ja, wenn wir erfahren wollen, wie Luther sich den evangelischen Gottesdienst gedacht hat, dann darf uns dabei die „Deutsche Messe" ebenso wenig ein ausreichender Anhaltspunkt sein, wie der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren" (1528) letzter und adäquater Ausdruck reformatorischer Glaubenshaltung ist. Beides sind Vorstufen, abgefaßt im Hinblick auf den „gemeinen Haufen", der noch nicht erfaßt ist von dem Geist des Evangeliums und dem religiösen Ernst des lutherischen Rechtfertigungsglaubens, sondern erst dahingeführt werden soll. Die „Deutsche Messe" sollte nicht den Typ des Gottesdienstes darstellen, wie er reformatorischer Haltung wesensgemäß ist; wie wenig Luther daran dachte, zeigen seine eigenen Äußerungen über sie [143]. Weil es aber zu der Ordnung für diejenigen, die „mit Ernst Christen sein wollen", nie gekommen ist, was freilich nicht bloßer Zufall war, sondern in dem subjektiv-religiösen Ernst des Rechtfertigungsglaubens, der sich eben nicht verallgemeinern läßt, beschlossen lag, wurde die „Deutsche Messe", die lutherische Meßordnung schlechthin, wenigstens die maßgebliche Form und vor allem diejenige, die die Entwicklung der kommenden Zeit bestimmete [144]. Damit be-

[143] Vgl. den oben (S 263) zitierten Brief vom 14. 3. 1528. WA Br 4, 412.

[144] „Sollte die deutsche Messe weder die erste noch die einzige Form evangelischen Gottesdienstes sein, so ist sie nun doch tatsächlich die Grundform geworden, auf der sich der lutherische Hauptgottesdienst besonders in Mittel- und Norddeutschland aufgebaut und die er doch auch nach „Verfall und Reform" nie ganz eingebüßt hat". Th. Knolle, Luthers Deutsche Messe 174.
Knolle versucht in diesem Aufsatz zu zeigen, wie Luthers Deutsche Messe keine willkürliche Schrumpfform der römischen Messe gewesen ist, sondern wie sich dieser „Neubau des Gottesdienstes bei Luther aus einer grundsätzlichen Anwendung des Rechtfertigungsgedankens ableiten" (S. 180) läßt. Nun wird sich dabei nicht jede Änderung aus diesem Prinzip herleiten und so der Charakter der Zufälligkeit sich nicht ganz wegleugnen lassen. Wir brauchen ja nur an den Fortfall des Gloria zu denken, das in der „Formula Missae" noch vorgesehen ist. Doch möchte ich Knolles These recht geben, wenn man im Auge be-

deutet sie aber praktisch etwas ganz Neues. Sie wurde, was den Gottesdienst angeht, ähnlich schicksalhaft für die innere Entwicklung des Protestantismus, wie der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren" (1528) in Bezug auf das Kirchenleben überhaupt. Dem Moralismus hier entspricht die Pädagogisierung dort. Zumindest sind beide sehr deutliche Symptome für diese Entwicklung des Protestantismus.

c. Ecks Stellungnahme zur Kultsprache.

Eck kommt auf beide hier besprochenen Fragen, auf das stille Beten des Kanons und auf die lateinische Sprache in der Liturgie zu sprechen.

Über die erste handelt er nicht ausdrücklich. Er äussert sich hierzu in seiner zweiten Predigt zum Evangelium des Sonntags Sexagesima. Er behandelt hier die Worte Christi aus dem Gleichnis vom Sämann: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu kennen, den anderen aber in Gleichnissen, damit sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen". (Lk 8,10).

Eck führt dazu aus: Hier spricht Christus zwar ausdrücklich nur von den Bösen und Ungläubigen, aber es ist doch seine Auffassung, daß die einfältigen Laien am besten durch Beispiele zu unterrichten sind. Das Geheimnis Gottes soll ihnen nicht kundgetan werden, weil es sonst leicht verachtet wird. Deshalb hat die Kirche auch die Stillmesse angeordnet und verfügt, daß die Worte der Konsekration leise gesprochen werden [145]. Diese Praxis findet Eck vorgebildet im Alten Testament. In Nm 4,1—20 wird erzählt, wie nach der Anordnung Gottes die Karathiten die hl. Gefäße erst haben tragen dürfen, nachdem diese von Aaron und seinen Söhnen, den Priestern also, in Decken eingehüllt worden waren, wie die Träger, die die Gefäße selbst anrührten, haben sterben müssen.

hält, daß es sich hier um den Neubau des Gottesdienstes für eine Gruppe in der Kirche handelt. Aber wenn Knolle die Gruppenteilung als eine nur scheinbare hinstellt und sagt, es sei nur folgerichtig, wenn Luther sie ganz habe fallen lassen (S. 183), so scheint er mir damit die Sache vom Ausgang der Entwicklung her stark zu vereinfachen und dem, was Luther wollte, nicht gerecht zu werden. Zunächst beachtet Knolle, wie auch Ad. Allwohn (Die Bedeutung der Deutschen Messe Luthers für unsere gottesdienstliche Praxis, Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst [1926] und Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube [Göttingen 1926] 23—28), zu wenig, daß Luther eine doppelte Gruppenteilung der Christen im Auge hatte. Die erste unterscheidet zwischen denen, „so bereits Christen sind" und überhaupt keiner Ordnung bedürfen, und den übrigen, die noch erst Christen werden wollen. Die zweite unterteilt die letzte Gruppe noch einmal in drei weitere (s.o.S. 272 Anm. 139). Für die erste Gruppenteilung haben Knolle und besonders Allwohn überzeugend nachgewiesen, daß sie nur eine scheinbare ist, daß diese Scheidung sich in dem einzelnen Christen selbst vollzieht, es also eine empirische Gruppe derer, die „bereits Christen sind", bis zum Jüngsten Tag niemals geben wird. Aber die zweite Gruppenteilung war für Luther keine scheinbare. Die Gruppe der Jugend, für die die „Formula Missae" gelten sollte, und die des „einfachen Volkes", für die die Deutsche Messe geschaffen war, haben ja auch faktisch bestanden. Wenn es zur Gottesdienstordnung für die erste Gruppe derer, die „mit Ernst Christen sein wollen" nicht kam, so heißt das noch längst nicht, daß Luther eine solche für einen späteren Termin nicht ernstlich plante. Wohl möchte auch ich die tatsächliche Beschränkung auf eine Gruppe nicht einem bloßen Zufall zuschreiben. Mir scheint hier die ganze Problematik des luth. Kirchenbegriffs u. seiner Auffassung vom Kult zutage zu treten.

In der zweiten Fassung des Artikels im Enchiridion über die Sprache im Gottesdienst führt Eck noch weitere Belege aus der hl. Schrift an. Nach Hebr. 9,7 hat im AT der Pontifex allein und nur einmal im Jahr das Allerheiligste betreten, die Mysterien unseres Glaubens sind aber noch viel heiliger als die des Alten Bundes.

Hier haben wir wieder ein Beispiel dafür, wie äußerlich Eck die Schrift zitiert. Denn für den Verfasser des Hebräerbriefes ist die Tatsache, daß der Hohepriester allein und nur einmal das Allerheiligste betreten durfte, ein Hinweis, daß im AT der Zugang zum Allerheiligsten noch nicht frei war und dieser erst durch Christus geöffnet wurde. Diese Stelle ist höchstens geeignet, das Gegenteil von dem zu belegen, was Eck damit beweisen will.

Weiter sei nach Ex 26 den Juden der Zugang zum inneren Heiligtum des Tempels durch einen Vorhang verwehrt gewesen. So sei es billig, wenn die Kirche den Laien daran hindere, dem zelebrierenden Priester zu nahe zu kommen [146], damit dieser umso ungehinderter das heilige Geheimnis feiern könne. Deshalb sei es auch Sitte, den Altar mit Vorhängen und Bildern zu bedecken, damit der Priester daran denke, daß er zur Feier der verhüllten Geheimnisse Gottes schreite [147]. Schließlich habe auch Christus leise und von den Jüngern getrennt gebetet. Zu einem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß dem Priester allein der Kanon zukomme, weil er Christus darstelle, kommt es bei

[145] „. . . und wie wohl Christus hye außtrücklich auff die bösen und unglaubigen redt, so ists doch an im selbst also, das die einfeltigen zu dem aller leuchtigten zu underrichten sind durch beyspil unnd in die heymlichkeit gottes (damit sie nit veracht werde) nit geoffenbart werde: dann darumb hat die Christlich kirch geordnet die stillmeß: und das die wort der Consecration des Sacraments des zarten fronleichnamß Christi und seines heiligen bluts in der stille geredt werden: des wir ein treffenlichs anzeygung haben in dem altten Testament im buch Numeri . . ." (Pr I, 81v).

[146] Frdb II/449.

[147] „se accedere ad secreta mysteria dei tractanda" (Ench. 237r).

Eck nicht, obwohl die zuletzt angeführten Schriftstellen das nahelegten.

In seiner Schrift „Christliche underricht" (1533) sagt er hierzu noch folgendes: „Diese heiligen Worte der Konsekrierung sollen geheim gehalten werden, damit sie nicht in Verachtung kommen vor dem gemeinen Mann und nicht mißbraucht werden, wie die Alten anzeigen, daß die Hirtenbuben auf dem Feld diese Form gebraucht und Gott sie gestraft" (76v) [148].

Eck steht damit ganz in der mittelalterlichen Tradition, daß den Laien die Worte des Kanons vorenthalten werden müßten, in der Reihe derer, die das Heilige nicht den Säuen preisgeben wollten [149]. Es ist nicht sehr schmeichelhaft für den Getauften, für den mit der Würde eines Priesters und Königs ausgestatteten Christen, der nach Ecks eigenen oben mitgeteilten Worten Mitopferer ist, also doch irgendwie aktiv am Mysterium fidei teilnehmen sollte, wenn auf ihn ein Herrenwort angewendet wird, daß, wie Eck zugesteht, auf die Bösen und Ungläubigen gemünzt ist. Wir müssen allerdings die Schwierigkeit berücksichtigen, die damit gegeben ist, daß im Gegensatz zur frühen Kirche auch der Ungläubige, der Sünder und laue Christ an der Feier des Mysteriums teilnehmen können und die letzteren durch positives Kirchengebot sogar dazu verpflichtet sind, daß also jetzt eine Art Arkandisziplin in den Kirchenraum selbst gelegt werden mußte. Aber diese Einschränkung reicht nicht aus, um die Argumentation Ecks zu rechtfertigen. Zehn Jahre, nachdem Luther sich dagegen verwahrt hatte, daß zur unglaublichen Beleidigung der Taufgnade und zur Verwirrung der evangelischen Gemeinschaft Kleriker und Laien mehr voneinander getrennt würden als Himmel und Erde [150], mußte eine solche Frage etwas weniger gedankenlos und oberflächlich behandelt werden. Denn nun hatten Argumente, die im Mittelalter unbekümmert gebraucht werden konnten, einen neuen, gefährlichen Klang; jetzt wirkte anstößig, was früher ganz selbstverständlich hingenommen wurde.

Mit der lateinischen Sprache in der Liturgie der Kirche beschäftigt sich Eck ausführlicher. Er widmet dieser Frage einen eigenen Artikel des Enchiridion, der unter Nummer 34 zum ersten

[148] Diese Legende von den Hirten wird in den „Vitae patrum" (PL 74, 225) erzählt. Um 900 wird sie von Remigius von Auxerre († ca 908) zuerst zur Begründung der Geheimhaltung des Kanons herangezogen. (PL 101, 1256). Vgl. Franz, Messe i. M. 627 ff. Hier auch eine Übersicht über die weitere Verwertung der Legende.

[149] Franz, Messe i. M. 624.

[150] „ . . . ut seminarium discordiae implacabilis haberetur, quo clerici et laici plus discernerentur quam coelum et terra, ad incredibilem baptismalis gratiae iniuriam et Evangelicae communionis confusionem". „De captivitate" (1520) WA 6, 563.

Mal in der Ausgabe 1532 erscheint mit dem Tittel „Missam tum horas canonicas Latine, et non germanice dicendas" [151].

Schon in einer Ausgabe des Jahres 1535 erscheint dieser Artikel wesentlich umgearbeitet und auch inhaltlich verändert [152]. Nun trägt er den Titel: „Missas latine non Germanice dicendas" und führt die Nummer 37. Weiter handelt Eck darüber noch in der dritten seiner Predigten über das Gebet, die im 2. Bd. (1530) der Predigten zwischen dem fünften und sechsten Sonntag nach Ostern eingefügt sind. In der umgearbeiteten Fassung des Artikels aus dem Enchiridion verweist Eck auf diese Predigten und verwertet sie. Wenn wir bedenken, daß Luthers Deutsche Messe schon Anfang 1526 erschien, sie dazu nicht einen ersten Versuch der Verdeutschung sondern in gewisser Weise schon einen Abschluß dieser Bestrebungen darstellt, dann wird uns das Erscheinen dieses Artikels reichlich verspätet vorkommen. Dazu war die Grundsätzlichkeit des Angriffs auf die Messe schon so deutlich geworden, daß wir meinen sollten, ein Kampf um diese mehr periphere Frage, für die sie, wie wir sahen, auch von den Protestanten, besonders Luther, gehalten wurde, hätte sich erübrigt. Umso mehr können wir vermuten, daß Eck ihn in erster Linie für seine eigenen Glaubensgenossen geschrieben hat, um sie davon abzuschrecken, hier nachzugeben und so, wie er meinte, der Reformation vorzuarbeiten.

Eck geht davon aus, daß die Liturgie eine Angelegenheit der gesamten Kirche ist. In der Messe werde Christus für die ganze, aus Juden und Heiden gesammelte Kirche dargebracht und die Kraft seines Leidens allen Christgläubigen zugewendet. Auch das Stundengebet werde für die ganze Kirche gebetet und gesungen. Dieser Universalität der Liturgie sei es angemessen, daß sie in den drei Sprachen, Hebräisch, Griechisch und Latein gehalten werde. Denn den Juden entspreche das Hebräische, den Heiden das Griechische und , weil es nach der Meinung vieler daraus entstanden sei, das Lateinische [153].

[151] Vgl. Metzler, CC 16, XCIV Nr. 51 (31). Ich zitiere diese erste Fassung nach der Ausgabe Antwerpen 1535 unter Ench I.

[152] Metzler, CC 16, XCV, Nr. 51 (34). Die unbearbeitete Fassung zitiere ich nach der Ausgabe 1541 unter Ench.

[153] „Principio satis constat Christum in missa offerri pro tota ecclesia congregata ex Iudaeis et Graecis, virtutemque passionis eius derivari in omnes Christi fideles qui sunt numero et merito ecclesiae membra. Quemadmodum autem Iudaeis peculiaris est lingua Hebraica, ita et gentibus Graeca: ex qua Latinam ortam esse multi contendunt. Cum igitur dominicae passionis fructus omnibus Christianis, ut diximus, in sacrificio missae applicetur, atque horae canonicae pro tota ecclesia dicantur atque decantentur, ad hoc designandum dignum est, ut in ecclesia occidentali Latina Latine et non Alemanice dicantur: sicut et ecclesia orientalis Hebraica hebraicis verbis, Graeca graecis Deum laudat, horasque quas vocant Canonicas decantat" (Ench I, P 1a).

Weil nun diese drei Sprachen alle Völker in sich schließen, werden nach Eck zur ausdrücklichen Versinnbildlichung der Universalität der Liturgie alle drei zugleich in ihr verwandt. Die Lateiner verwenden im Kyrie eleison griechische und im Amen und Alleluja hebräische Worte, die Griechen umgekehrt wieder lateinische, denn wo jene „Kyrie eleison" sprechen, sagen diese „Domine miserere"[154]. Als Gewährsmann hierfür gibt Eck Remigius von Auxerre an († ca. 908), der in seiner Schrift über die Messe[155] lehre, die Lateiner sprächen das Kyrie griechisch und die Griechen lateinisch, um so zu zeigen, daß sie beide ein Volk seien und an den einen Gott glaubten. Das Alleluja aber werde seit den ältesten Zeiten in der Kirche gesungen. Nach Gregor d. Gr. habe Rom es direkt von der Urgemeinde in Jerusalem übernommen[156]. Weiter seien Hieronymus[157] und Augustinus[158] Zeugen dafür, daß das Singen des Alleluja Brauch in der Kirche sei.

Zu diesem Gebrauch der hebräischen und griechischen Sprache in der Messe selbst komme noch der in den Improperien am Karfreitag. Hier frage der Priester im Namen Christi das Volk. Dieses „Popule meus" hätten wir als auf Hebräisch gesprochen anzusehen. Denn die hebräische Sprache selbst müsse an diesem Tage schweigen. Auf diese Frage Christi würde dann griechisch und lateinisch geantwortet, um den Glauben der Heiden und die Berufung ihrer Gesamtheit zum Ausdruck zu bringen.

Eck fordert also nicht etwa um der Einheit der Kirche willen die eine lateinische Sprache. Er hat weniger die Einheit der Kirche als ihre Universalität im Auge. Von da aus ergibt sich für ihn sogar die Angemessenheit mehrerer Sprachen, um die Fülle der Völker erfassen zu können. Weil die Kirche universal

---

Daß das Stundengebet Gebet der ganzen Kirche ist, auch wenn der einzelne Priester es betet, lehrt Eck auch in den Predigten über das Gebet: „Das hayß ich das gemain gebet, das da thund die gemaynen Diener der kirchen, die priester, die pfarrer etc. solt nit denken, daß der priester sayn siben zeyt alleyn für sich selbs bete: Er bett für die Christlichen kirchen" (Pr II, 53v). Allerdings ist hier nicht die Rede von dem Gebet d e r Kirche, sondern von dem Gebet f ü r d i e Kirche.

[154] „Ubi enim dicimus kyrie eleyson, quod a Graecis accepimus, ipsi dicunt: Domine miserere, quod habent a Latinis" (Ench I, P 1a).

[155] PL 101, 1248. Hier wird die Schrift des Remigius „De expositione missae" als Kapitel 40 der Pseudoalkuinischen Schrift „De divinis officiis" geführt. In der späteren Bearbeitung dieses Artikels rückt Eck von der Behauptung, daß in der griechischen Liturgie die lateinische Sprache verwandt wird, ab. „Quod aliqui aiunt a Graecis latina usurpata in Missa mihi non constat. Descripsi Missam Graecam ex lib. Archiepiscopi Rhodiorum, et alteram scripsit mihi Ioannicus Corcyrensis. Basilius et omnes actiones ac ritus per ordinem pluribus etiam diebus ostendit, et huius nullus meminit, licet hoc Remigio tribuatur" (Ench 235v).

[156] PL 97, 956. [157] PL 22, 430. [158] PL 37, 1419.

ist, verwendet sie in ihrem Kult drei Sprachen. Jede Sprache repräsentiert eine Völkergruppe, und so ist der Gebrauch von drei Sprachen im Kult ein Hinweis darauf, daß für alle Völker der Weg zum Heil offen ist.

Nun könnte man einwenden, wenn demnach die Sprache diejenige Menschengruppe vertritt, von der sie gesprochen oder von der sie verstanden wird, und mit der Sprache auch sie in das Geheimnis einbezogen wird, dann wäre ja gerade die Verwendung der Fülle der Sprachen der beste Ausdruck dafür, daß alle Völker am Mysterium teilnehmen. Diese Konsequenz läßt Eck selbstverständlich nicht gelten. Wohl hält er mehrere Sprachen für angemessen, er möchte aber bei den oben genannten drei Sprachen haltmachen und den übrigen keinen Platz im Kult zubilligen. Damit das nicht als Willkür erscheint, muß er noch zeigen, wieso gerade diese Sprachen eine bevorzugte Stellung einnehmen.

Diese kommt ihnen nach Eck insofern zu, als sie als die Sprachen der Kreuzesinschrift in besonderer Weise geweiht und heilig sind. Er führt dazu Augustinus „De mirabilibus sacrae scripturae" an: „Von all diesen Sprachen in der Zeit des NT kommt drei Sprachen, nämlich der hebräischen, der lateinischen und der griechischen der Prinzipat zu, da in ihnen nach dem Zeugnis der Schrift die Kreuzesinschrift geschrieben war. Gott hat aber dadurch, daß er die Sprachen der Menschen verwirrte, nichts gegen die Natur des menschlichens Sprechens, wie er es anfangs einrichtete, getan, wie ja die Natur der Sprache im Menschen dieselbe bleibt. Das lehrt mich die verschiedene Art, wie die Sprachen nicht von Natur sondern durch Gewöhnung voneinander abweichen. Denn ein Lateiner oder Grieche, der unter Barbaren geboren und großgezogen wird, spricht auch die Sprache der Barbaren. Umgekehrt spricht aber der Sohn der Barbaren, der von Lateinern oder Griechen erzogen ist, in lieblicher Rede. Daraus ist zu ersehen, daß Gott nicht die Natur der Menschen geändert hat und nichts Neues in ihnen angelegt hat, sondern nur die Weisen und Formen zu sprechen, in verschiedene Arten geteilt hat"[159].

Eck reißt hier wieder ein Zitat aus dem Zusammenhang heraus. Der zweite Teil der von ihm angeführten Stelle ist kaum zu verstehen. Er bezieht sich auf die Sprachverwirrung nach dem Turmbau zu Babel, von der Augustinus vorher gesprochen hatte. Nach dem Zusammenhang will Augustinus sagen, daß im NT alle Sprachen geeignet sind, die Großtaten Gottes zu singen, während nach der Sprachverwirrung beim Turmbau zu Babel nur der einen Sprache des auserwählten Volkes das Geheimnis der hl.

---

[159] PL 35, 2161. Text stimmt nicht wörtlich überein.

Schriften anvertraut war. Durch das Pfingstwunder seien alle Sprachen geheiligt. Unter diesen 72 Sprachen seien drei besonders hervorgehoben, nämlich die Sprachen der Kreuzesinschrift. Die Heiligung der Sprachen sei möglich gewesen, weil Gott bei der Sprachverwirrung nicht die Natur der Sprache geändert habe.

Das Zitat ist also kaum geeignet, als Beleg für das zu gelten, was Eck sagen will. Augustinus spricht nicht von den drei heiligen Sprachen, er weist nur dreien einen Vorrang unter den Sprachen, die im NT alle geheiligt sind, zu.

Erst in dem Zitat aus dem „Etymologiarum liber" des Isidor v. Sevilla, das Eck dann bringt, ist von drei heiligen Sprachen die Rede, die auf dem ganzen Erdkreis hervorragten. Zum Verständnis der hl. Schrift benötige man sie alle drei. um bei der Erklärung der Stellen, die in der einen Sprache dunkel seien, auf die anderen zurückgreifen zu können[160]. Eck verweist dann noch auf Beda's Erklärung des Johannesevangeliums[161], ohne ihn aber anzuführen. Dieser spreche davon, daß die drei Sprachen aus den anderen hervorragten.

In all diesen Stellen wird aber nicht auf die besondere Bedeutung dieser drei Sprachen für den Kult hingewiesen. Eck unterschiebt ihnen eine solche Auffassung auch nicht. Er weist im Anschluß an sie nur darauf hin, wie die Kreuzesinschrift lehre, daß Christi Königtum nicht etwa abgetan, sondern seine Herrschaft nun auch auf die Heiden ausgedehnt sei.

Ohne aus der „Heiligkeit" der Sprachen nun ausdrücklich eine Folgerung für die Sprache in der Liturgie zu ziehen, geht Eck noch zu einem anderen Fall von Verwendung mehrerer Sprachen in der hl. Schrift über, nämlich zu Mk. 14,36, dem Ruf "Abba Pater" des blutschwitzenden Christus, und in Verbindung damit zu Röm 8,16. Nach Augustinus[162] und Hieronymus[163] komme hier zum Ausdruck, daß nun kein Unterschied mehr bestehe zwischen Juden und Heiden und sie beide durch Christus in eins verbunden seien, wie zwei Wände durch den Eckstein. "Hieraus", so schließt Eck seine Betrachtungen ganz unvermittelt, „geht deutlich hervor, daß die Messe und die Tagzeiten nicht deutsch sondern hebräisch, griechisch und lateinisch gebetet werden müssen" (Ench I, P 3r).

Wenn sich aus den zuletzt angeführten Schriftstellen (Mk 14, 36; Röm 8,16) überhaupt etwas für die Sprache im Kult ergibt, dann die, daß mehrere Sprachen in der Liturgie verwertet werden müssen, um deren Universalität zum Ausdruck zu bringen. Wenn

160 PL 82, 326.
161 PL 92, 910. Fast wörtliches Zitat aus Augustinus, Tract. in Joann. CXVII. PL 35, 1946.
162 PL 37, 1419; vgl. PL 38, 858; PL 36, 1011 f.
163 PL 30, 633.

schon zur griechischen Sprache, die die Berufung der Heiden ausdrücken soll, wie die hebräische die der Juden, die lateinische hinzutritt, dann ist nicht einzusehen, weshalb die Berufung neuer Volksgruppen, etwa der germanischen oder slavischen, nicht auch durch die Verwendung ihrer Sprachen in der Liturgie Ausdruck finden soll.

In der zweiten Fassung des Enchiridon und seiner Schrift „Christenliche Underricht" gibt Eck zu, daß die östlichen Völker in ihrer Sprache die Liturgie feiern[164]. Hieronymus selbst habe die Liturgie ins Slawische übersetzt[165].

Sogar im Gebiet der lateinischen Kirche, nämlich in der Kapelle zum hl. Kreuz in Krakau, sei nach der Chronika Polonorum noch vor nicht langer Zeit, allerdings mit Erlaubnis des Papstes, in slavischer Sprache die Liturgie gefeiert worden. Aber dieses Volk habe inzwischen auf das Privileg verzichtet und sich der lateinischen Kirche angeglichen[166].

Es gelingt Eck nicht, die Notwendigkeit der lateinischen Sprache theologisch-systematisch zu begründen. Er muß sich darauf beschränken, mehr praktische Gründe anzuführen. Er sagt also, es gereiche in höherem Maße zur Ehrung Gottes, wenn der Gottesdienst in lateinischer Sprache gehalten werde. Denn in dieser Sprache stimmten alle Deutschen überein, die in dieser Sprache geübt seien[167], aber nicht nur die Deutschen, sondern auch die Italiener, Spanier, Franzosen, Engländer usw. So komme es, daß alles, was im Kult geschehe, werde es gesprochen oder gesungen, aufs beste in Einklang stehe[168]. Die Verwendung der Volkssprache würde aber ein großes Durcheinander zur Folge haben. Hinzukommende Fremde könnten die Feier der Messe nicht verstehen, und so würde diese selbst der Geringschätzung verfallen (Ench 236r).

Aber nicht nur unter den verschiedenen Nationen, sondern schon unter den Deutschen allein würde es dadurch zum Ärgernis kommen. Die Sprache der einzelnen Stämme unterscheide sich so sehr, daß sie gegenseitig Barbaren seien[169], dasselbe Wort, das bei dem einen etwas Ehrenwertes bezeichnet, bedeute bei dem anderen etwas Schändliches (Ench 236r). Es sei also abwegig, um nicht zu sagen lächerlich, in unter sich so verschiedenen Sprachen

164 „Non negamus tamen Indis, Australibus permissum, ut in lingua sua rem divinam facerent, quod clerus eorum hodie observat, ut vidimus et audivimus ipsi (Romae), licet mysteria missae, cum non possent Italice interpretari, ex eis haberc non potuimus" (Ench 234v).
165 „Und wiewohl s. Hieronymus das ganze Amt der Messe in schavonischer Sprache verdolmetscht hat" (Underricht 76v f).
166 Ench 234v f. Underricht 76v f.
167 „ . . . qui callent Latinam liguam" Ench I, P 3r.
168 Ench I, P 3r.
169 „uno sibi invicem barbari sint" Ench I, P 3r/v.

den Gottesdienst feiern zu wollen[170]. Die Ehre Gottes fordere es also, daß im Abendland die lateinische Sprache verwendet werde. An anderer Stelle sieht Eck die Frage noch stärker unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Kirche. „Und so wir gehören zur lateinischen Kirche, warum sollten wir nicht lateinische Messe halten; sonst wann ein Franzose oder Polack oder Italiener herkommt, so würde ihm unsere Messe nicht gemein sein" (Underricht 76v f.). In der zweiten Fassung des Enchiridion führt Eck noch zwei weitere Gründe an. In Deutschland sei die Messe schon vor tausend Jahren, nämlich vom Beginn der Christianisierung an, lateinisch gefeiert worden. Für eine solch junge Pflanzung scheine doch eher der Grund vorgelegen zu haben, die Messe deutsch zu feiern, und doch hätten damals die sehr heiligen und durch manche Wunder berühmten Männer den Brauch der lateinischen Kirche beobachtet (Ench 235 v.).

Dann werde so das Mysterium vor der Verunehrung bewahrt. Es würde verhütet, daß es allzu alltäglich und an die Kreuzwege und in die Barbierstuben getragen würde (Ench 236). Dieses Anliegen sei auch in Bezug auf die Italiener und Griechen gewahrt, für diese sei die Kultsprache zwar die Volkssprache, aber doch nicht die gewöhnliche Alltagssprache[171].

Alle diese Vorteile der lateinischen Sprache werden aber nun damit erkauft, daß ein großer Teil der Teilnehmer am Gottesdienst nicht versteht, was dort gesungen und gesprochen wird. Der hl. Paulus fordert aber in 1 Kor 14, so lautet der Einwand der „Häretiker", daß das im Gottesdienst gesprochene Wort verständlich ist. Nach Eck spricht Paulus hier nur von der Predigt, vom lehrenden und unterrichtenden Wort, wie der Zusatz in Vers 19: „um auch andere zu belehren", beweise. Diese Stelle sei nicht auf den Gesang und das Gebet im Gottesdienst anzuwenden[172]. Nur das Wort der Predigt müsse verstanden werden,

[170] „linguis adeo inter sese diversis confusisque" (Ench I, P 3v).

[171] „neutris tamen lingua vernacula Missa celebratur, sed erudita et docta, adeo ut non sit, necessarium varia sectari idiomata linguae" (Ench 235v).

[172] „Ad quod dicimus: Apostolum ibi loqui de concionante seu docente, vel interpretante verbum Dei, quam frustra constat loquilingua, quae a vulgo cui loquitur, non intelligitur . . . Non abs re dicit Apostolus ut alios instruam, nempe ut intelligamus ipsum loqui de praedicante et docente, ac de se, qui aliis scripturam interpretatur. Non sic est de iis, qui vel psallunt vel orant, vel alio quovis pacto divino cultu in missa et horis canonicis persolvunt" (Ench I, P 3v). Vgl. hierzu Th. Klauser, Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache, Miscellanea Giovanni Mercati I, Studi e testi 121 (Rom 1946) 467—482. Hier wird auf Grund der Exegese des Ambrosiasters von 1 Cor 14 (PL 17, 253—260) der Schluß gezogen, „daß der Paulustext . . . . die entscheidende Instanz dargestellt hat, auf die sich die Befürworter des Wechsels der Liturgiesprache, damit wohl auch der Papst selbst, gestützt haben" (S. 477). Was aber die Ansicht Klausers angeht, die Furcht „die Einheit der Una sancta zu gefährden (S. 471), habe den Übergang zur lateinischen Kultsprache in Rom zunächst aufgehalten, bleibt zu erwägen, ob damals die Einheit der Kultsprache, die sich ohnehin nicht auf den ganzen Orient erstreckte, als Ausdruck der Einheit der Kirche bewertet wurde. Jedenfalls müßte dafür ein Zeugnis gebracht werden.

sonst genüge es, wenn der einfache Laie wisse, daß alles, was im Officium der Kirche gesprochen, gelesen, gesungen oder in Zeremonien ausgeführt wird, zum Lobe Gottes und zur Ehre der Muttergottes und der Heiligen geschehe, daß die Gebete an Gott gerichtet seien und die Fürsprache der Heiligen erfleht werde. Darüber werde er ausreichend in den Predigten unterrichtet (Ench I P 3v). Das gilt nach Eck aber nicht nur von dem einfachen Laien, den er doch mehr als untätigen Zuschauer des Gottesdienstes ansieht, sondern mehr oder weniger auch für die Priester, Klosterleute und besonders die Ordensfrauen, die die Liturgie feiern. Dafür gibt Eck eine längere Begründung in den Predigten über das Gebet. Er führt hier aus: Es gibt dreierlei Weisen, beim Gebet aufmerksam zu sein[173], nämlich das Aufmerken auf die Worte, auf den Sinn und auf das Ziel des Gebetes. Das erste ist gut, das zweite besser und das dritte am allerbesten. Unter dem ersten versteht Eck das Bestreben, die einzelnen Worte klar, genau und richtig auszusprechen. Hierbei soll man aber Maß halten und sich dadurch nicht von der Andacht abhalten lassen. Aber schon diese Art, beim Gebet aufmerksam zu sein, ist für sich allein gut und wertvoll, wenn der Beter dabei nur die Ehre Gottes im Auge hat. „Genug tut er als ein Priester, ob er schon nicht versteht sein Gebet, und er verdient auch, wenn er allein dazu hat die dritte Aufmerkung, daß er endlich Gott dienen will und loben, ob er schon die Worte nicht versteht und betet es doch um Gottes willen. Also beten viele Klosterleute und voraus die geistlichenFrauen, ob sie schon kein Latein verstehen" (Pr 2,57v).

Das Aufmerken auf den Sinn kann auf zweierlei Weise geschehen. Man kann auf den Wortsinn und auf den geistlichen Sinn achten.

Das dritte Aufmerken richtet sich auf den Zweck und das Ziel des Betens, daß einer nämlich darauf achtet, warum er betet, oder daß er seinen Gedanken richtet auf Gott, den er bittet, auf seine Güte, Weisheit, Allmacht und Barmherzigkeit. Diese Art von Aufmerksamkeit ist die beste und notwendigste. Die kann auch einer haben, der die Sprache nicht versteht. Eck bringt ein Beispiel: Wenn einer um die Seligkeit bittet und deshalb fünf Vaterunser betet, dabei aber fast garnicht an die Worte denkt,

[173] Vgl. Luther, Tischreden 3651. WA TR 3, 485 ff.

wohl aber an Gott in seiner Herrlichkeit und wie Gottes Gnade ihn an ihr teilnehmen lassen wird, so ist das ein gottgefälliges und verdienstliches Gebet. Denn nach Hugo v. St. Viktor [174] liege dann das reine Gebet vor, wenn aus dem Überfluß der Andacht das Gemüt des Menschen also entzündet werde, daß es beim Bittgebet aus lauter Liebe die Bitte selbst vergesse.

Gerade die höchste Form des Gebetes, so möchte Eck Hugo verstehen, bedarf also nicht mehr des Wortes, ja hier kann das Wort sogar dem Aufschwung der Seele im Wege stehen. „Es folgt daraus", fährt Eck fort, „wie töricht und närrisch die Neuchristen tuen mit ihrer deutschen Messe, die die lateinische Messe nicht haben wollen, weil sie sie nicht verstehen". Hier begeht Eck einen bis heute noch beliebten Fehlschluß; denn selbst zugegeben, daß das reine wortlose Gebet die höhere Form ist, so ist damit das Verstehen der Worte und das Wort überhaupt nicht überflüssig gemacht. Das Wort — und zwar das in seinem Sinn erfaßte — muß dann wenigstens zum „reinen Gebet" anreizen und hinführen. Wenn wir weiter selbstverständlich der Überzeugung sind, daß bei der Enge des menschlichen Bewußtseins der Mensch nicht in der Lage ist, jedes einzelne Wort bewußt mitzuvollziehen und jeweils seinen vollen Sinn zu erfassen und daß das zum andächtigen Gebet auch nicht erforderlich ist, so besteht hier aber ein Unterschied von großer Tragweite, ob der Beter nämlich wenigstens grundsätzlich die Möglichkeit hat, jedes Wort zu verstehen, ihm also bei wiederholtem Beten immer wieder neue Seiten und Tiefen des gesprochenen Wortes aufgehen können, so sein Beten neu gefüllt wird und er dadurch den Sinn der Worte im Vollzug regelrecht „erfährt", oder ob ihm der Zugang zu einem solchen Verständnis durch die überhaupt unverständliche Sprache von vornherein versperrt ist.

Schließlich wissen wir sehr gut — wahrlich besser als Eck, der diese Begründung nicht kennt — daß das Gebet des Christen unendlich mehr ist und vor Gott gilt, als der Christ selbst weiß, fühlt und versteht, weil der Heilige Geist in uns unserer Schwachheit beisteht, für uns eintritt mit seufzendem Flehen, das sich gar nicht in Worte fassen läßt, Gott aber weiß, was der Geist begehrt (Röm 8,26 f.), daß deshalb also das Sprechen unverstandener lateinischer Gebete niemals sinnlos sein kann, wenn nur die Absicht besteht zu beten. Aber wenn ich die Fülle christlichen Betens nicht fassen kann, und sie selbst mir Gegenstand des Glaubens ist, dann heißt das ja nicht, daß ich nicht so tief wie möglich

[174] PL 176, 89, De modo orandi cap II: Pura oratio est quando ex abundantia devotionis mens ita accenditur, ut cum se ad Deum postulatura converterit, prae amoris eius magnitudine etiam petitionis suae obliviscatur".

in sie einzudringen suche oder besser, mich in sie einführen lasse durch das Wort. Denn gerade darin, daß ich das Wort der Liturgie, besonders wenn es Wort der hl. Schrift ist, gläubig mitvollziehe, ich also die Worte Christi nachspreche, die mir der Heilige Geist in den Mund legt, bezeugt sich mir ja diese Tiefe, und der Weg ist frei, sie zu erfahren.

Bei einer Auffassung, wie Eck sie vorträgt, könnte man fragen: Weshalb dann überhaupt noch Worte gebrauchen? Ist hier die nominalistische Auffassung von der Sprache nicht schon so weit fortgeschritten, daß man nun auch den nächsten Schritt gehen könnte, indem man sich durch irgendwelche andere, willkürliche Zeichen an die betreffenden Bewußtseinsinhalte erinnern würde? Hier hilft sich Eck allerdings durch den Hinweis, daß das Wort der Liturgie ja nicht bloßes Menschenwort, sondern Wort Gottes ist, dessen Kraft und Wirksamkeit vom menschlichen Bewußtsein unabhängig ist und über dieses hinausgeht. Er sagt: „Denn wo doch in der Messe zum größeren Teil die heilige Schrift verwandt wird, in der der Heilige Geist immer redet, in welcher Sprache sie auch gebraucht wird, und wo dazu der Priester Messe hält als öffentliche Person und als Diener der christlichen Kirche, soll ein Mensch sein Vertrauen und seine Hoffnung setzen in den Glauben der christlichen Kirche, der Gott besser gefällt als der eines einzelnen Christen oder einer Gemeinde" (Pr 2,57v).

Wenn Eck hier betont, daß der Heilige Geist im Wort der Schrift redet, gleich im Kleide welcher Sprache dieses Wort erscheint [175], so könnte man annehmen, also ist jede Sprache liturgiefähig. Aber das will Eck damit gerade nicht sagen. Bei ihm heißt das: Die Sprache ist vollkommen gleichgültig, sie ist nur Kleid und Hülle, deshalb sind die „Neuchristen" auf dem Holzweg, wenn sie meinen, über die Sprache dem Wort des Heiligen Geistes näher zu kommen. Eck liegt es eben fern, ernst zu machen damit, daß das Mysterium sich in die menschliche Sprache erniedrigt hat und der Mensch wirklich über die Sprache im Vollzug des Wortes Zugang zu ihm bekommen kann. Und doch ist auch bei Eck, wie wir hörten, das Wort auf den gläubigen Vollzug hingeordnet, aber auf den Glauben der Kirche bzw. des Priesters, der im Namen der Kirche glaubt. In diesen Glauben hat sich nach Eck der Laie hineinzubegeben, aber nicht indem er seinerseits das Wort gläubig nachvollzieht, sondern indem er an den allgemeinen, vom Wort abgezogenen Inhalt der Gebete denkt und sein Gefühl davon beeindrucken läßt. Das Achten auf das einzelne Wort würde nach der oben schon er-

[175] Im Enchiridion zweiter Fassung sagt er dazu: „Quoniam in missa sacra scriptura in usum recipitur, sed per eam spiritus sanctus loquitur eamque cordibus instillat quibuscumque linguis" (Ench 238r).

läuterten Auffassung Ecks vom Gebet nur seine Andacht stören. Dem Laien ist also, so meint Eck glaubhaft gemacht zu haben, durch die lateinische Sprache in der Liturgie nichts genommen. „So ist keinem Laien das Hauptstück genommen, in welcher Sprache auch immer man die Messe lesen mag,wenn er auch weit davon weg steht und der Priester so leise redet, daß er kein Wort versteht. Denn die Messe und das Opfer geschehen, um zu bedenken, das Leiden und Sterben Christi Jesu, Gott und den lieben Heiligen zur Ehre, uns zu unserer Notdurft und der ganzen christlichen Kirche. Dieses alles magst Du andächtig, begütlich und hitziglich betrachten und Christum Jesum da im Sakrament anbeten, und zwar oft mit mehr Andacht, als wenn du die Worte vernähmest und darauf deinen Fleiß verwendest. Denn alle Lehrer sagen einstimmig, daß das Aufmerken auf die Worte Schaden bringe, wenn es die Andacht hindere" (Pr 2,57v f.).

Von hier aus sagt Eck zu 1 Kor 14 folgendes: Man müsse in diesen Worten des hl. Paulus dreierlei Gebet unterscheiden. „Eins mit dem Mund oder der Zungen, das andere mit dem Geiste, das dritte mit dem Sinn, Gemüt oder Verstand. Wenn nun einer in der Sprache betet, die er nicht versteht, so betet er mit dem Mund, er betet auch mit dem Geist, das ist in seinem Willen, daß er um Gottes Willen das tut, aber das Gemüt, das ist der Verstand, ist ohne Frucht; denn er weiß den Sinn nicht, er versteht es nicht. Nicht daß das Gebet ganz ohne Frucht sei, denn das Gebet ist noch verdienstlich und Gott wohlgefällig, aber die Frucht, die der Mensch aus dem Verstand möchte haben, diese Frucht haben sie nicht. Darum dringt Paulus für und für darauf, daß die Gabe der Prophezeiung, das heißt die Schrift und die Worte des Gebetes auszulegen, besser sei als die Gabe der Zungen" (Pr 258r).

Diese höhere Bewertung der Predigt sei aber aus der damaligen Situation heraus zu erklären, und die Neuchristen hätten kein Recht, sich darauf zu berufen. Damals seien täglich viele Juden und Heiden zu dem christlichen Glauben übergetreten. Diesen Neubekehrten hätte es nichts nützen können, wenn in vielerlei Zungen vor ihnen geredet wurde, sie hätten der Prophetie, das heißt der Auslegung der hl. Schrift bedurft, weil sie sonst nichts verstanden hätten. Heute sei das aber anders.

„Nachdem aber hernach die Menschen im christlichen Glauben erzogen und von Jugend auf darin unterwiesen sind, dazu täglich gepredigt wird, und sie so wissen, was im Amte der heiligen Messe gehandelt wird und auch alles, was in der Kirche geschieht, ihnen erklärt und prophetiert, das heißt ausgelegt wird, so ist es nicht vonnöten, daß man ihnen Deutsche Messe lese. Denn sie wissen ja alle wichtigen Stücke der Messe" (Pr 258r).

Der Beweis dafür ist nach Eck schon darin gegeben, daß sie beim Gloria, bei der Kollekte und beim Evangelium aufstehen, zum Sakrament niederknien und beim „nobis autem peccatoribus" an die Brust klopfen. Dazu würden sie laufend in der Predigt über „alle Heimlichkeit, die in der Kirche geschieht", unterrichtet, so daß sie „mit Zunge, Geist und Gemüt" beten könnten.

An dieser Stelle ist Ecks Argumentation zu 1 Kor 14 etwas verschieden von der im Enchiridion. Sucht Eck dort, wie wir sahen, in Abrede zu stellen, daß Paulus vom Beten im Gottesdienst redet, und will er diese Stelle ausschließlich auf das unterrichtende Wort bezogen wissen [176], so verfährt er in den Predigten anders, zumindest läßt er sich genauer auf die Stelle ein. Hier setzt er das Beten der Liturgie gleich mit dem Zungenreden, das so lange vom Laien nicht mit dem Verstand und Gemüt, wohl aber mit dem Mund und dem Geist mitvollzogen werden könne, als es nicht durch die Prophetie, d. h. die Predigt, erklärt und ausgelegt werde. Aber diese Lösung kann nicht befriedigen, weil ja dann das rein unterrichtende Wort bei Paulus einen ungemein größeren Wert hätte als das Wort des Gebetes. Diese Schwierigkeit spürt auch Eck, und er sucht sie, wie wir sahen, durch eine zeitgeschichtliche Deutung der Paulus-Stelle zu beseitigen. Weiter sucht er sich dem Gewicht dieser Stelle zu entledigen durch den Hinweis, daß der Gebrauch der fremden Sprache im Kultus kein unverständliches Zungenreden mehr sei, weil der Laie ja durch Gewöhnung, Unterricht und Erziehung mit dem Inhalt vertraut sei.

Im Ganzen müssen wir darauf achten, wie stark bei Eck hier immer die Predigt und der Unterricht betont werden. Diese mußten ja auch von selbst eine größere Bedeutung bekommen, sobald der Laie den Wortgottesdienst, die Katechumenen-Messe, nicht mehr verstand. Nun, wo er den Gottesdienst nicht mehr betend, singend und hörend mitvollziehen konnte, wodurch er zwar indirekt, aber lebendig und ganzheitlich in die Wahrheit eingeführt worden wäre, bleibt hierfür nur noch das unterrichtende Wort. Eck kommt einmal auf die Frage zu sprechen, was wichtiger sei, der Besuch der Messe oder der Besuch der Predigt. Das geschieht bei der Behandlung des Sakramentes der Priesterweihe. Hier preist er in einer Predigt die Würde, die das Priestertum durch die Konsekrationsgewalt habe. Weil es der größte Gottesdienst auf Erden sei, das Sakrament des Altars zu ehren und anzubeten, höre das Volk die Messe mit mehr Andacht als sonst einen Gottesdienst. Wo aber nicht viel Messen gehalten würden, da fiele leicht alle Andacht fort. So sei es Satans Werk, wenn die Lutheraner die Zahl der Messen herabsetzen und die

[176] S.o.S. 282.

Anhänger Zwinglis sie überhaupt abschaffen. Dann fährt Eck fort: „Ich lasse dastehen die Frage, ob es besser sei, Messe zu hören oder die Predigt. Aber das ist gewiß, wenn in einem Lande in dreißig Jahren gepredigt und nicht Messe gelesen würde und in einem anderen in dreißig Jahren Messe gelesen und nicht gepredigt würde, so würden bessere Christen dort sein, wo gepredigt würde als da, wo nur Messe gelesen würde" (Pr 4, 127v; H 586).

Uns erscheinen heute solche Sätze vielleicht garnicht einmal so besonders auffallend und merkwürdig, weil wir an vieles gewohnt sind, das an sich nicht selbstverständlich sein dürfte. Diese Ausspielung der Messe gegenüber der Predigt, und umgekehrt, ist ja nur da möglich, wo man sich seit langem daran gewöhnt hat, daß die Teilnehmer an der Messe wegen ihrer privaten Feier und wegen der lateinischen Sprache das Wort der Vormesse nicht mehr hörend mitvollziehen können und wo man deshalb vergessen hat, daß der Wortgottesdienst einschließlich der im Zusammenhang mit ihm stehenden Predigt Verkündigung ist. Verkündigung ist zwar etwas anderes und mehr als Katechese, als Mittel zur Unterrichtung und Erbauung — hier liegt der Irrtum der Aufklärung — erzielt aber das, was letztere erstreben, wenn auch gleichsam als Beigabe, in höherem und tieferem Maße.

Eck wird nicht müde zu erklären, daß der Laie in den vielen Predigten über den Inhalt und Verlauf der Messe reichlich Gelegenheit hätte, sich darüber zu unterrichten und deshalb die Vorwürfe der Protestanten gegenstandslos sind. Stimmt das aber? Um eine Probe zu machen, brauchen wir gar nicht weit zu gehen und können Ecks eigene Predigten untersuchen. Er hat ja nicht nur fünf große Bände mit Predigten über das Kirchenjahr, die Heiligenfeste, die Sakramente und die Gebote für andere Seelsorger herausgegeben, er war ja auch selbst ein eifriger Prediger [177].

Soweit uns seine Predigten ausgeführt, als Skizze oder wenigstens im Thema vorliegen, lassen sich darunter keine feststellen, in denen er den Lauf der Messe einmal seinen Zuhörern erklärt. Auch unter den gedruckten Predigten findet sich keine. In denen über die Sakramente erklärt er wohl ausführlich den Ritus der Taufe und der Priesterweihe. Bei der Messe aber behandelt er nur die strittigen dogmatischen Fragen, ihren Opfercharakter, ihre Stellung zum einmaligen Kreuzesopfer usw., und zwar in jener Art, die wir wohl gründlich kennen lernten, die wir aber mitnichten als theologisch und religiös gründlich bewerten konnten.

[177] Vgl. Aug. Brandt, Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt (Münster 1914) = RST 27—28.

Wir könnten hier wieder die gewisse Leichtfertigkeit als gegeben sehen, wie wir sie auch sonst bei Eck beobachtet haben. Aber mir scheint, es handelt sich dabei um mehr. Wir haben es mit einer Verhaltungsweise zu tun, die grundsätzlicher zu bewerten ist, besonders weil sie bis auf den heutigen Tag immer wieder anzutreffen ist. Es handelt sich um folgendes: Einer im Bereich des Tatsächlichen und Geschichtlichen bestehenden Schwierigkeit oder Not meint man dadurch abgeholfen oder sie als nicht bestehend ausgewiesen zu haben, indem man ihr Lösungen oder Abhilfen entgegenstellt, die auf dem Boden des abstrakten, systematischen Denkens entwickelt wurden und im theoretischen Bereich vielleicht Geltung haben mögen, die aber tatsächlich nicht nur in sich schon ungenügend sind, sondern deren Durchführung auch garnicht in Angriff genommen wird.

Auch hier kommt es Eck nur darauf an, eine Antwort zu haben. Ob damit die Frage wirklich gelöst ist, kümmert ihn wenig. Ja, meistens bewegt ihn die Frage schon zu wenig, als daß er wissen könnte, mit welcher Antwort ihrem Anliegen genügt ist und mit welcher nicht. Einem Mißstand ist aber nicht abgeholfen, wenn theoretisch eine Abhilfe genannt ist, sondern erst wenn diese in der praktischen Durchführung ihre Brauchbarkeit erwiesen hat. Außerdem geben wir uns einer folgenschweren Täuschung hin, wenn wir ein Übel dadurch als beseitigt betrachten, daß wir die Argumente, die auf seine Abstellung drängen, widerlegt oder als gegenstandslos und ungerechtfertigt hingestellt haben. Das wäre nur dann der Fall, wenn in diesem Argument das Übel oder besser die Forderung einen angemessenen und vollständigen Ausdruck fände. Das wird aber nur selten zutreffen. So echt und wirklich der betreffende Notstand sein mag, die Forderung, die auf die hier notwendige Reform drängt, wird oft und meistens recht vorläufig von außen her, ja häretisch formuliert sein. Hier schwebt deshalb der Polemiker immer in Gefahr, über Einwürfe und Argumente des Gegners billige Siege zu feiern und sich dabei der Aufgabe zu verschließen, dem Übelstand, der immer wieder zu Klagen und Angriffen Anlaß gibt, abzuhelfen.

Seine Betrachtungen über die Sprache in der Liturgie schließt Eck im Enchiridion folgendermaßen: „Deshalb besteht keine Notwendigkeit, kann und darf vielmehr aus keinem Grund zugelassen werden [178], daß die Messe und das Stundengebet in deutscher oder sonst einer Volkssprache gelesen oder gesungen werden, ja die leichtfertige, gegen die immer beobachtete Gewohnheit und Einrichtung der katholischen Kirche erhobene, unbewiesene Behauptung der Häretiker ist sogar mit allen Mitteln aus den

[178] „imo nulla ratione admitti potest neque debet". P 3v f.

Gebieten der Christen auszumerzen" (Ench I P 3v f.). Ebenfalls dürfte den von den Häretikern, den Vernichtern der Kirche, verfaßten deutschen Gesängen kein Raum gegeben werden, auch wenn sie, was sie aber in keiner Weise seien, katholisch wären, denn durch sie würde die Beseitigung jedes kirchlichen Gesanges, des göttlichen Kultus und der heiligen Riten und Zeremonien betrieben und das einfache katholische Volk zum Unglauben verführt.

Eck spürt also selbst die ungeheuer werbende Kraft des Volkssanges. Er sieht sich aber nicht in der Lage, diese neue Bewegung aufzufangen. So stemmt er sich ihr nicht in Kraft sondern in Starrheit entgegen. Er, der vorher nur die Notwendigkeit der deutschen Sprache abgestritten und mehr die Angemessenheit der lateinischen Sprache behauptet hatte [179], kommt hier dazu, in übersteigerten, superlativistischen Ausdrücken die Notwendigkeit der lateinischen und die absolute Unzuläßigkeit der Volkssprache in der Liturgie zu behaupten. Wenn er dann schließlich im Anschluß an Paulus (2 Tim 3,8 f), Hieronymus [180] und Irenäus [181] auf die Verwerflichkeit und das unausbleibliche schreckliche Ende der Häretiker hinweist, um ihm die Unerschütterlichkeit und Ewigkeit der Kirche Christi gegenüber zu stellen, so ist es schwer, dieses Pathos noch für gesund und echt zu halten. Zuviel Hilflosigkeit und mangelnde Beherrschung der Situation scheinen da mitzusprechen.

An sich hatte diese Frage, wie wir sahen, für Eck keine grundsätzliche Bedeutung, auch von den Reformatoren wurde ihr keine letzte Wichtigkeit beigemessen, ja Luther hatte alle, die ihr eine solche Bedeutung zuschrieben, leidenschaftlich bekämpft. In diesen Schlußsätzen des Enchiridion wird sie aber von Eck ungeheuer aufgebauscht und als das Kennzeichen gläubiger, bezw. häretischer Gesinnung schlechthin hingestellt. Ihn leiten dabei taktische Gesichtspunkte. Er fürchtet, wie aus seiner Ablehnung der deutschen Gesänge hervorgeht, daß durch eine Verdeutschung des Gottesdienstes viele Katholiken der Reformation zugeführt würden.

Allerdings ist in der späteren zweiten Fassung die Sprache wesentlich milder, wie diese überhaupt im Urteil vorsichtiger, im ganzen aber auch matter und farbloser ist. Es fehlt hier auch die radikale Ablehnung der deutschen Gesänge. Eck schließt in dieser Fassung mit den folgenden Worten: „Wir fassen unsere Betrachtung zusammen mit der Feststellung: Den Deutschen ist die

[179] Er braucht da Ausdrücke, wie „dignum est" (P Ir), „ad expressius hoc ipsum significandum" (P Ir); „facit maior erga Deum honor" (P IIIr).

[180] PL 24, 778. [181] PG 7, 1054.

lateinische Messe genug, weil sie zu der lateinischen Kirche gehören. Es gibt nämlich drei bevorzugte Sprachen [182], die hebräische, griechische und lateinische, und nicht ohne eine geheimnisvolle Bedeutung ließ Pilatus den Titel Christi in ihnen ausführen. Er wußte zwar nicht um das Geheimnis, wir aber müssen ehrfürchtig darin die Geheimnisse des Erlösers erkennen und zwar die Größe des Geheimnisses, wie Augustinus, Albinus, Isidor, Beda und andere bezeugen" (Ench 239r).

Aber diese Mässigung ändert nichts an der Tatsache, daß durch Eck jede Verdeutschung der Liturgie, damit aber die Befriedigung eines lebhaften Wunsches, restlos abgelehnt wird. Wie weit eine solche Stellungnahme damals notwendig war, weil die Gefahr bestanden hätte, daß die Unklarheit und die Verwischung der Grenze zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie noch größer geworden wäre, ist schwer zu entscheiden.

Aber wenn wir schon hierin die Rechtfertigung von Ecks Stellungnahme suchen, dann geben wir damit zu, daß sie zeitbedingt ist und nicht verewigt zu werden braucht und darf. Dann sind wir auch bereit, uns klar zu machen, mit welch hohem Preis eine solche von der Not der Zeit geforderte Ablehnung der Muttersprache erkauft werden mußte. Ich habe in diesem Paragraphen — besonders im ersten Abschnitt — oft von der großen Bedeutung der Sprache für das Mysterium und von ihrer tiefen Mächtigkeit gesprochen. Diese blieb in den folgenden Jahrhunderten weitgehend ungenutzt für das Leben katholischen Glaubens in deutschen Landen. Wohl haben die Reformatoren auch nicht um sie gewußt, das heißt aber nicht, daß sie sie nicht ausgenutzt haben. Gleichviel, aus welch peripheren Gründen man der Muttersprache im Kultus Raum gab oder ihr ihn versagte, man setzte damit vielleicht ungeahnte, aber doch den Menschen bis in die Tiefe des Unbewußten ergreifende Kräfte für seine Sache ein, bezw. ließ sie unbenutzt.

Der Hinweis darauf, daß trotz der deutschen Sprache der protestantische Gottesdienst immer mehr sich entvölkert habe und verfallen sei, ist kein Einwand dagegen. Hier wird nur deutlich, wie die Sprache den Fortfall des Mysteriums nicht ersetzen kann, sagt aber nichts dagegen, daß das Mysterium um vieles tiefer aufgehen und lebendiger vollzogen werden kann, wenn auch der Zugang über die Sprache zu ihm frei ist. Wenn es in Zeiten der Not, wo es die Substanz zu retten gilt, schon notwendig sein kann, auf Peripheres zu verzichten um des Höhern willen, dann ist es aber gefährlich, diesem Schritt, der von praktischen und taktischen Gesichtspunkten her notwendig ist, den Charakter letzter grundsätzlicher Bedeutung zu geben. Hierdurch erleichtere ich

[182] Hier also „principales" und nicht „sacrae".

mir zwar für den Augenblick meine Lage, weil ich mich und andere immer eher dazu bringe, etwas Schlechtes oder Häretisches aufzugeben als etwas an sich Gutes und Wertvolles. Auf die Dauer muß das aber zu einer Verengung und unnötigen Einschränkung führen. Das Konzil von Trient ist weit davon entfernt. Seine Formulierungen sind in dieser Beziehung sehr gemäßigt und beschränken sich darauf, die Behauptung, „die Messe dürfe nur in der Volkssprache gefeiert werden, als irrig hinzustellen" (Denz 956). Damals, im Jahre 1562, war dazu durch die Polemik der vorangehenden Jahre die Forderung der Volkssprache in der Liturgie schon als eine häretische festgelegt.

Im ganzen mag uns dieses Kapitel zeigen, wie Ecks einseitig polemische Stellungnahme mit dazu beigetragen hat, daß die Forderung der Volkssprache in der Liturgie eine an die Grundsätze des Glaubens führende Bedeutung bekam, wie damit den Protestanten wichtige Möglichkeiten der Gestaltung religiösen Lebens in die Hände gespielt und nicht zuletzt dringende Bedürfnisse und echte Anliegen nicht gesehen, geschweige denn erfüllt wurden.

Aber von Eck wurde nicht nur Neuaufbrechendem kein Raum gegeben, wir müssen damit rechnen, daß durch seine überstarre Haltung auch vorreformatorische Entwicklungen, die dahin gingen, der Muttersprache mehr Raum zu geben, wenn nicht ganz abgebrochen, so doch stark aufgehalten worden sind. Ich denke da besonders an das Kirchenlied. Es hatte schon vor der Reformation seinen Platz im Gottesdienst. Eck selbst bezeugt das in seinem Pfarrbuch [183]. Er nennt uns als Lieder zur Predigt für die Bußzeiten, Advent (S. 129) und Fasten (S. 135): „Mittel unseres Lebens Zeit" und für Weihnachten: „Der tag, der ist so freidenreich". Das Lied „Christ ist erstanden" wurde in seiner Pfarrkirche allein dreimal gesungen, in der Nacht nach der Auferstehungsfeier, im Hochamt zum Alleluja (S. 152) und nach der zweiten Vesper (S. 153). Das Lied „Komm Heiliger Geist" hatte seinen Platz am Pfingstfest im Nachmittags-Predigtgottesdienst (S. 157).

Wenn Eck nun mit so maßlosen Worten gegen die deutschen Lieder der Reformatoren anging, mußte das dazu beitragen, daß diesen damit ein wichtiges und vor allem volkstümliches Ausdrucksmittel religiösen Lebens als ureigenstes Gebiet überlassen wurde, das ursprünglich gar nichts mit der Reformation zu tun hatte.

[183] Vgl. Greving, Joh. Ecks Pfarrbuch.

7. Kapitel

Die Eucharistie als Kommunion

§ 19 Die Schriften Ecks über die Realgegenwart im Zusammenhang mit seinem Kampf gegen die schweizerische Reformation.

Es sind jetzt noch einige Fragen zu erörtern, die die Eucharistie als Sakrament im engeren Sinne angehen, nämlich die Realgegenwart des Leibes und Blutes Christi, die Lehre von der Transsubstantiation und einige andere Fragen, die mehr praktische Folgerungen aus den beiden ersten sind.

Zunächst ist auffallend, daß Eck im Enchiridion, dessen erste Ausgabe im April 1525 erschien, während die Widmung das Datum vom 1. Februar 1525 trägt, wohl über die Kommunion unter beiden Gestalten und über den Opfercharakter der Messe handelt, aber nicht über die Realgegenwart und die Transsubstantiation. Die Verbindlichkeit der Lehre von der Transsubstantiation war doch von Luther schon in „De captivitate" (1520) bestritten worden. Eck wußte von dieser Schrift, er verteidigte die Gegenschrift Heinrich VIII. gegen die Angriffe Luthers und kommt in „De sacrificio missae" auf sie zu sprechen. Einen Artikel zur Verteidigung der Lehre von der Transsubstantiation nimmt er aber erst in die Ausgabe des Enchiridion von 1535 auf, die sich die siebte, vom Verfasser durchgesehene und vermehrte nennt und die die 34. in der Reihe der nach Metzler [1] heute noch vorliegenden Ausgaben ist. Wahrscheinlich ist die Aufnahme dieses Artikels in das Enchiridion lediglich dem Umstand zu verdanken, daß Eck sich aus Anlaß der Abfassung des 4. Bandes seiner Predigten über die Sakramente mit dieser Frage befaßte. Dieser Band enthält 2 Predigten über die Transsubstantiation und erschien im April 1534. Die nächste ihm folgende Ausgabe des Enchiridion ist die vom Jahre 1535. Wir ersehen auch hieraus, wie mehr oder weniger zufällig und wenig systematisch die Entstehung und die Anordnung der einzelnen Artikel des Enchiridion ist. Die neu aufgenommenen werden durchweg nur angefügt und nicht sinngemäß eingefügt. Eine Ausnahme bildet der Artikel „De satisfactione", der 1532 unter Nummer 9 einge-

[1] CC 16, XCV Nr. 34.

schaltet wurde, wodurch die folgenden um eine Nummer verschoben wurden. Der Artikel „De transsubstantiatione" nimmt den 36. Platz ein. Für ihn gilt also nicht, was Eck in der „Auctarii praefatio", der Vorrede zu den später hinzugefügten Artikeln sagt, nämlich: Neue Krankheiten bedürften neuer Medizinen. Luther habe durch seine Leugnung der Autorität der Konzilien, der römischen Päpste und der heiligen und gottgeliebten Väter die Tür aufgestoßen für Häresien aller Art, so daß es nun jedem geisteskranken, melancholischen, saturninischen, zweimal verrückten Hitzkopf offen stehe, alle Wahngebilde seines kranken Geistes in die heiligen Mysterien zu mischen. So ungern er das tue, durch ihre Gottlosigkeit sei er nun gezwungen, folgende Artikel anzufügen [2].

Die Leugnung der Transsubstantiation war keine solche neue Häresie. Erst recht 1535 nicht mehr. Aber treffen diese Worte Ecks nicht für den Artikel über die Realgegenwart zu? Eck fügt ihn der Ausgabe von Mai 1526 zum ersten Mal bei, zugleich mit einem Artikel über die Kindertaufe. Schon deshalb könnten wir annehmen, der Artikel richte sich in erster Linie gegen Karlstadt und die mit ihm in Zusammenhang stehenden Bewegungen. Eck nennt ihn auch den „ersten Wiedererwecker dieser schon begrabenen Häresie" [3]. Aber weshalb bringt Eck diesen Artikel erst im Jahre 1526 und nicht schon in der ersten Ausgabe vom Jahre 1525? Luther hatte doch auch schon 1525 die Realgegenwart gegen Karlstadt mit einer größeren Schrift verteidigt [4].

Das war also auch keine neue Krankheit. Gegen sie anzukämpfen, war 1525 genau so gut Veranlassung. Aber der Artikel richtet sich gar nicht in erster Linie gegen Karlstadt, sondern gegen Zwingli und Oekolampad. Durch die Auseinandersetzung mit ihnen ist er veranlaßt, und er wird in direktem Zusammenhang mit den Vorbereitungen zur Disputation in Baden stehen, die vom 21. Mai bis 8. Juni 1526 stattfand und hauptsächlich von

[2] „Quoniam novi morbi, occasionem dant novae quaerendae medicinae, ea propter cum alios locos aedidissemus communes contra Lutheranos verissimum comperimus, viam et ianuam Lutherum apertam omnibus quid libet audendi. Sustulit enim Luther (quantum in ipso fuit) sacrorum conciliorum authoritatem, Romanorum pontificum iudicium, sanctorum et Deo amabilium patrum responsa, ac studiorum generalium condemnationem. Ut iam unicuique phrenctico, vel melancholico, Saturnino, bis stulto cerebro, pervium sit omnia insana capitis sui phantasmata, sacris mysteriis immiscere. O Deus, O tempora, Cogimur ergo illorum impietate quamvis invitissimi hos adjicere locos". Ench 166 rv.

[3] „primus resuscitator huius haeresis sepultae". Ench 169r.

[4] „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament (1525)."

Eck und Oekolampad geführt wurde [5], nachdem Zwingli sich geweigert hatte zu erscheinen.

Allerdings dürfen wir nicht annehmen, daß Eck erst damals mit den reformatorischen Bestrebungen der Schweiz in Berührung gekommen ist. Spätestens zu Beginn des Jahres 1523 war er auf sie aufmerksam geworden und hatte sie seitdem nicht mehr aus den Augen verloren. Unter den Glaubensgeheimnissen, die Eck durch Zwingli bedroht sah, war auch von vornherein die Eucharistie. Den Denkschriften, die er für die Päpste Hadrian VI. und Clemens VII. bei seinem dritten Aufenthalt in Rom im Frühjahr 1523 verfaßte, gab er die 67 Schlußreden Zwinglis für die Züricher Disputation, die im Januar 1523 abgefaßt waren, bei [6]. Im 18. Artikel dieser Reden hatte Zwingli den Opfercharakter der Messe geleugnet [7]. Andere Bemerkungen in den Denkschriften zeigen, daß Eck die Verhältnisse in der Schweiz kennt und die Lage dort für ernst hält [8]. Muralt möchte annehmen, daß auch auf dem Regensburger Konvent (28. Juni — 8. Juli 1524) die schweizerische Frage besprochen worden ist und „daß der hauptsächlichste geistige Urheber der Zusammenkunft selbst, der gepflogenen Unterhandlungen und der gefaßten Beschlüsse Eck ist" [9]. Am 13. August bietet Eck sich in einem Schreiben an die Eidgenossen an, in einer Disputation Zwingli seine Irrtümer nachzuweisen, allerdings unter der Bedingung, daß Zwingli das von den aufgestellten Richtern gefällte Urteil auch nachher anerkannte [10].

In diesem Schreiben ist kein einzelner Punkt der Kontroverse angegeben. Das geschieht aber in dem Schreiben Ecks vom 18. September an die Eidgenossenschaft, in dem er sich gegen Zwinglis Antwort auf sein Schreiben vom 13. 8. wendet, von dem er privat Kenntnis bekommen hatte [11]. Hiernach leugnet Zwingli neben der

[5] Leonhard von Muralt, Die Badener Disputation 1526 (Leipzig 1926). Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte 6. Ser. II, 3. Dort weitere Literatur.

[6] Friedensburg, Denkschriften 167, Anm. 1 F. Vgl. Muralt a.a.O. 16 f.

[7] „dass Christus sich selbst einest uffgeopfert, in die ewigheit ein wärend und bezalend opfer ist für aller glaubigen sünd; darus ermessen würt, die mess nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedechtnuß sin und sichrung der erlösung die Christus unß bewisen hatt" (CR 88, 64); Köhler, Zwingli und Luther 19.

[8] „Item bonum est ibidem et apud Helvetios agi, apud quos si non provisum fuerit, omnis jurisdictio ecclesiastica in contemptum abibit." Friedensburg, Denkschriften 245.

[9] Muralt a.a.O. 18.

[10] „Johannis Ecken Missive und embieten, den frummen, Vesten, Ersamen. Weysen etc. Gmayner Aydgnossen . . ." Abgedruckt: Strickler, Eidgenössische Abschiede IV, 1a 476 f.; CR 90, 304 f.

[11] Köhler in CR 90, 293. Das Schreiben ist mit dem vom 26. 9. abgedruckt in Strickler, Abschiede 512 ff.

Fürbitte Mariens und der Heiligen den Opfercharakter der Messe und erweist sich damit als Vorläufer des Antichrist [12]. War dieses Schreiben mehr für die Öffentlichkeit bestimmt und sofort dem Druck übergeben worden, so richtet sich Eck, nachdem ihm die Antwort Zwinglis auf sein Schreiben vom 13. 8. durch die Eidgenossenschaft offiziell übersandt worden war, in einem weiteren Schreiben vom 26. 9. nochmals an die Eidgenossenschaft, in dem er sich von neuem zu einer Disputation anbietet [13]. Mit diesen Schreiben, die im weiteren Verlaufe neben anderen Faktoren zur Disputation von Baden führen, an deren Zustandekommen also Eck weitgehend beteiligt ist [14], findet er bei der Eidgenossenschaft guten Anklang [15]. Aus der Disputation wird aber vorläufig nichts. Im Abschied vom 10. Januar 1525 lassen die Eidgenossen den Plan fallen[16]. Wie wir sahen, wurde von Eck bisher als Kontroverspunkt in Bezug auf die Eucharistie nur das Meßopfer genannt, von der Realpräsenz war noch nicht die Rede. Wenn auch die Disputation mit Zwingli nicht zustande kam, so beschäftigten Eck die Vorgänge in der Schweiz doch weiter. In einem Bericht nach Rom vom 23. Juli 1525 schreibt er u. a., daß der „größere Teil der Leute in Augsburg, Straßburg Zürich und anderweitig nicht glaubt, daß der wahre Leib Christi unter dem Sakramente sei, vielmehr nur Brot und Wein“[17]. Hier haben wir also schon einen Hinweis auf die Leugnung der Realpräsenz durch Zwingli und andere.

Ausführlicher kommt Eck darauf zu sprechen in einem Schreiben an die Eidgenossen vom 28. Oktober 1525 [18]. Er gibt hier diese neuen Irrtümer als Grund an, wieder auf die geplante Disputation zurückzukommen und sich neuerdings für eine Disputation anzubieten. Er betont ausdrücklich, Zwingli habe sich bisher auf die Verwerfung des Meßopfers beschränkt und sich feierlich zu Luther bekannt, nun trenne er sich von ihm, und zusammen mit Oekolompad verführe er „viele tausend Menschen in die greuliche Ketzerei . . . daß sie nicht glauben, daß in dem würdigen Sakrament sei der wahre Leib und das Blut Christi“[19].

Hier begegnet uns zuerst der Name Oekolompad in der Disputationsfrage. Köhler entnimmt daraus wohl mit Recht, daß Eck dessen im September erschienene Schrift über den wahren Sinn

[12] Abschiede 513. [13] Abschiede 514.

[14] Nach Muralt hat Eck überhaupt die Initiative in der Hand gehabt und den Eidgenossen den Weg gewiesen. Vgl. a.a.O. 25.

[15] Muralt a.a.O. 23 f.; 30 f.

[16] Abschiede 556c. Über die Gründe s. Muralt a.a.O. 36 ff.

[17] Köhler, Zwingli und Luther 165, zitiert nach P. Balan, Monumenta reformationis Lutheranae (1884) 497 ff.

[18] Abschied 811; Briefmappe I, 154 ff.

[19] Abschiede 812; Briefmappe I, 157.

der Abendmahlsworte [20] gelesen hat und diese auch der unmittelbare Anlaß zu Ecks Schreiben und damit seinem neuen Eingreifen in die schweizerischen Verhältnisse gebildet hat [21]. Abgesehen davon, daß durch dieses Schreiben die Bemühungen um eine Disputation neu in Gang gekommen sind, ist es uns hier deshalb so wichtig, weil es uns zeigt, daß Eck „die Entwicklung der Abendmahlslehre Zwinglis richtig durchschaut“ [22] und von nun an die Abendmahlslehre in den Mittelpunkt des Kampfes rückt [23]. Eck bewährt hier erneut seine Fähigkeit, neu aufkommende Strömungen zu bestimmen und ihre Gefährlichkeit zu erkennen. Sein Schreiben kommt auf der Tagssatzung zu Luzern vom 7. Dezember 1525 zur Verlesung [24]. Auf der Tagsatzung vom 8. 1. 1526 entschließt man sich schon für Baden als den Ort der Disputation und setzt für den 1. 2. einen besonderen Tag für dort fest, um die Disputation genauer vorzubereiten [25]. Am 20. 3. wird schließlich wieder in Luzern der Beginn der Disputation auf den 6. Mai festgelegt[26]. Am 19. Mai, am Nachmittag vor Pfingsten[27], schlug Eck an der Kirchtüre von Baden seine Thesen an.

Die beiden ersten der sieben Thesen lauten:

I. „Der war fronleichnam Christi und sein bluott ist gegenwärtig im sacrament des altars.

II. Die werden auch warlich aufgeopfert im ampt der meß für Lebendig und todt“ [28].

Nun Verstehen wir, weshalb Eck seiner Ausgabe des Enchiridion vom Mai 1526 und nicht schon der Erstausgabe vom April 1525 einen Artikel über die Realgegenwart beifügt und mit welchem Recht er davon sprechen kann, daß neu aufgekommene Häresien ihn zu dieser Erweiterung seines Buches zwingen.

Direkt für die Badener Disputation gedruckt ist die Schrift „Die falsch onwahrhaftig, verfurisch Leer Ulrich zwingli von Zurch“, die am 5. Mai 1526 in Ingolstadt erschien [29]. Sie beschäftigt sich mit den Irrtümern Zwinglis überhaupt, wobei aber die Abendmahlslehre bei weitem den meisten Raum einnimmt. Auch

[20] „De genuina verborum domini: hoc est corpus meum iuxta vetustissimos authores expositione liber“. Vgl. Köhler, Zwingli und Luther 117.

[21] Köhler, Zwingli und Luther 166. [22] Köhler a.a.O. 166.

[23] Vgl. Muralt a.a.O. 48: „Das Neue an dem Angebote Ecks ist die Tatsache, daß nun die Abendmahlslehre in den Mittelpunkt des Kampfes rückt: Ich möchte betonen, daß Eck zuerst und selbständig dieses Thema in die Verhandlungen hineingebracht hat. Die Initiative geht nicht, wie Mörikhofer (Ulrich Zwingli 1867, II, 24 f.) annimmt, von Konstanz und von Faber aus, diese werden allerdings sofort die tätigsten Mitarbeiter Ecks“.

[24] Abschiede 810. [25] Abschiede 828 f.

[26] Abschiede 867. [27] Für die Datierung vgl. Muralt a.a.O. 100

[28] Abschiede 927; Caussa helvetica C Ir.

[29] Vgl. CC 16, C III; Köhler a.a.O. 172 ff.

nach der Disputation in Baden blieb Eck an den Kämpfen in Südwestdeutschland und in der Schweiz beteiligt. Auf der Rückkehr von Baden kam die geplante Disputation in Konstanz nicht zustande. Das führte zu einer heftigen schriftlichen Auseinandersetzung Ecks mit dem dortigen Rat und seinem Prediger Ambrosius Blarer[30]. Weiter suchte Eck die Einführung der Zwingli'schen Lehre in Ulm durch Konrad Sam zu vereiteln[31]. Als seine Beschwerde an den Rat vom 19. 8. 1527[32] und die Drohung, gegen den Rat bei Kaiser und Ständen Klage zu führen[33], ohne Erfolg bleiben, bringt er die Angelegenheit an die Öffentlichkeit. Am 4. Dezember 1527 vollendet er eine Schrift: „Wider den Gotzlesterer und Ketzer Cunraten Som"[34], die am 15. 12. erscheint und in der er Conrad Sam öffentlich zu einer Disputation über das Hochwürdigste Sakrament des Altares auffordert. Zu dieser kam es nicht wegen der Bedenken des Ulmer Rates. Aber Conrad Sam lud Eck zu der inzwischen für den Januar 1528 nach Bern einberufenen Disputation ein. Auch hier sollte die Abendmahlslehre wieder stark im Vordergrund der Erörterung stehen[35]. Eck lehnte in Briefen vom 15. 12. an Zwingli und vom 31. 12. 1527 an Konrad Sam die Teilnahme ab[36]. Zwingli gegenüber begründet er sein Verhalten folgendermaßen: er sei nicht willens, an einer „Winkeldisputation" teilzunehmen, hätte die Eidgenossenschaft selbst eingeladen, dann wäre er gekommen[37]. Konrad Sam nennt

[30] Vgl. CC 14, XX ff. [31] CC 14, XXIV ff.
[32] CC 14, XXVI. [33] CC 14, XXVII.
[34] Neuausgabe von K. Meisen und Fr. Zoepfl in CC 14, 53—61 (Münster 1929).
[35] Köhler a.a.O. 580 ff.
[36] Die Briefe sind abgedruckt in: Ein Sentbrieue an ein frum Eidgnoßschaft . . . . (Basel 1528). Vgl. CC 16, CVI, Nr. 64; der Brief an Zwingli in CR 96, 325 f.
[37] „Dein anforderung, gen Bern zu kommen, nim ich auch nit an; wo aber gemein Eidgnossen mir Bern und Zürch hatten furgeschlagen, solestu innen worden sein, das ich erschienen wer und noch heut bey tag, wo gemein Eidgenossen mich hin manentt in sachen den glauben betreffendt, wil ich erscheinen, also gar förcht ich nichts dein verlogens maul. Dich und dein meineidigen, glübdhrüchigen münch (Franz Kolb), die weiß ich mit der Hillff gottes zu bestann. Trutz dir und deinen gotlosen rot und dem teuffel in der hell: Kumpt uf einen freien Platz, so solt ir innen werden, das die Christenliche warheit obsiget. Ich ker mich nit an Dein winkeldisputation, kum an das liecht, steck dich nit in spelunken, wie sant Hieronymus vom ketzer sagt (PL 25, 339 u. a.).
Wo ein erberer rat von Bern mein begert zu ir firgenummener Disputation, will ich mich unverweißlich halten. Das du aber wissest, das ich euch abgefeimten, verfluchten ketzer und zwiespalter nitt förchte sonder mit der hilff gottes euer so will bestonals wil ewer an gott und der kirchen meineidig und bösswicht werden mögen, so schick ich dir da mein expostulation wider den Ulmischen ketzer" CR 96, 325 f. Vgl. CR 96, 391.

er als Grund, die Einladung käme zu spät. Er könne so schnell nicht nach Bern kommen[38].

Gegen die Disputation, die die Einführung der Reformation in Bern endgültig machte, sonst aber keine größere Bedeutung bekam, auch nicht für die übrige Eidgenossenschaft, veröffentlichte Eck eine größere Schrift „Verlegung der disputation zu Bern, mit grund götlicher geschrifft", deren Widmung das Datum vom 31. Juli 1528 trägt[39].

Als weitere Schrift kommt in diesem Zusammenhang noch die „Repulsio articulorum Zwingli" in Frage[40]. Sie steht im Zusammenhang mit dem Reichstag zu Augsburg und will die Bekenntnisschrift Zwinglis an den Kaiser widerlegen[41].

Aus diesem kurzen Überblick sehen wir, wie die Schriften Ecks über die Realgegenwart in ganz besonderer Weise unmittelbar mit der Auseinandersetzung des Tages in Zusammenhang stehen. Hier zeigt es sich an einem bestimmten Punkte ganz deutlich: Eck ist nicht in erster Linie Theologe, der Bücher schreibt und von der Gelehrtenstube aus mit der Feder in der Hand für seinen Glauben eintritt. Er steht unmittelbar in dem Kampf, spürt den Gegner auf und sucht, ihn in direkter Disputation zu erledigen.

Weiter zeigt sich hier, wie er in der Bekämpfung der Schweizer Reformation führend ist, schon früh auf die Gefahr aufmerksam wird und die verantwortlichen Stellen zum Widerstand zu bestimmen sucht. Seiner Initiative ist es zu verdanken, wenn der Kampf, der hier und da wegen der Schwierigkeiten zu versanden droht, wieder neu aufgenommen wird, wie die Verhandlungen um die Badener Disputation zeigen. Diesen aktiven Bemühungen Ecks ordnen sich seine Schriften unter. Sie verdanken diesen Tageskämpfen ihr Entstehen, sind auf sie hingeordnet und sollen sie weiterführen. So werden wir keine zusammenhängenden und systematischen Untersuchungen erwarten. Eine Darstellung, wie Eck sie in etwa uns in „De primatu Petri" (1520), „De poenitentia" (1522), in „De purgatorio" (1523) oder in „De sacrificio missae" gibt, existiert über das Altarssakrament von ihm nicht. Die Schriften hierüber tragen in noch höherem Maße als Ecks übrige Schriften den Charakter der Disputation an sich. Den Angriffen des Gegners wird mit kurzen Argumenten begegnet, das gilt auch noch von den Schriften, die nicht so unmittelbar ein Niederschlag der Tageskämpfe sind, nämlich den Predigten und dem Enchiridon. In diesem sind wir ja auch bei den anderen Artikeln die kurze knappe Art gewohnt, die sich damit begnügt,

[38] Vgl. Wiedemann a.a.O. 251 f.
[39] CC 16, 106 Nr. 65, besprochen von Köhler a.a.O. 596 ff.
[40] CC 16, CXII, Nr. 71. [41] Wiedemann a.aO. 219

eine Wahrheit zu belegen, ohne sie darzustellen und auszuwerten, aber bei den Artikeln „Sub Eucharistia esse Corpus Christi", kommt das noch stärker zum Ausdruck. Schon in der Art, wie hier die Einwürfe der Gegner gebracht werden. Eck bringt nämlich drei Gruppen. Die ersten vier Einwürfe sollen wohl für die „Kapharnaiter" überhaupt gelten; dann bringt er die Einwürfe Karlstadts, und in der dritten Gruppe folgen solche von Oekolampad und Zwingli, die er auch alle einzeln widerlegt.

Bei den Predigten tritt der polemische Charakter besonders bei den hierher gehörenden Teilen des 4. Bandes über die Transsubstantiation zu Tage, weniger bei denen vom Gründonnerstag und Fronleichnam.

§ 20 Die Lehre von der Realgegenwart.

Als Schriftbeweis für die Gegenwart Christi im Sakrament führt Eck folgende Stellen an:

Zunächst die Einsetzungsberichte nach Matthäus (26,26—28), Markus (14,22—25), Lukas (22,19—20). Er geht auf die Texte nicht ein, lediglich zu Matthäus setzt er hinzu: „Ganz deutlich sagt Christus also, das ist mein Leib und das ist mein Blut, was widersteht er also diesen ganz klaren Worten und Christus" (Ench 167r). Zu diesen Texten insgesamt sagt er: „Siehe, mit welcher Übereinstimmung die Evangelisten bezeugen, daß den Jüngern Leib und Blut Christi gereicht worden ist".

Als weiteren Text aus dem Evangelium bringt Eck Jo 6,51: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" (Ench 167v; Repulsio E IVv). Hier werde uns klar gesagt, daß der zarte Fronleichnam wesentlich im hochwürdigen Sakrament zugegen sei und nicht allein figürlich und bedeutlich. Denn „hier verheißt Christus", so fährt Eck in den Predigten zu dieser Stelle aus, „er wolle ihnen ein Brot geben, und das sei sein Fleisch. Nun redet er nicht mehr von dem Brot, mit dem er vorher soviel tausend Menschen gespeist hat. Wenn wir uns deshalb in der Schrift umsehen, wann Christus das geleistet hat, was er hier verheißen hat, so werden wir nichts finden, als das Nachtmahl. Da hat er ihnen Brot gegeben und durch seinen allmächtigen Segen das Brot verwandelt in sein Fleisch" (Pr 3,139r). Damit die Häretiker nicht daran herumdeuteln können, um welches Fleisch es sich handelt, habe Christus noch hinzugesetzt: Das Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt. Im griechischen Text stehe nämlich zweimal dabo[42]. Nun sei es aber offenkundig, daß das Fleisch, das Christus für das Leben der Welt am Stamme des Kreuzes hingegeben hat, sein wahres Fleisch ist,

[42] Vgl. Nestle: Novum Testamentum Graece et Latine 249, Anm. 51.

das er von Maria angenommen hat (Pr 3,139r). Für Eck ist dieser Text allein ausreichend, um seinen Verstand gefangen zu geben in die Dienstbarkeit des Glaubens[43].

Neben diesen Stellen aus den Evangelien zitiert Eck ausführlich den ersten Korintherbrief. Zuerst I Kor 11,23—25. Hier bezeuge der hl. Paulus ausdrücklich, daß den Jüngern der Leib und das Blut Christi gereicht worden ist (Ench 167v), während er in 1 Kor 10,16—17 lehre, daß wir in jeder Partikel des konsekrierten Brotes des Leibes Christi teilhaftig werden. Versteinert sei der, der diese Stelle auf etwas anderes beziehe als auf den Leib Christi[44]. Paulus spreche hier nicht von der Gemeinschaft des Weines. Wenn wir das Sakrament als solches empfingen, kommunizierten wir also das Blut Christi. Wenn es weiter heiße: „Denn wir, die vielen, sind ein Brot und ein Leib, weil wir ja alle Gemeinschaft haben an dem einen Brot und dem einen Kelch", so stehe fest, daß wir nicht alle teilhätten an dem einen Bäckerbrot, sondern das eine Brot sei der Leib Christi, der derselbe sei im Himmel und in allen Kirchen[45]. Schließlich zitiert Eck noch 1 Kor 11,27, um hinzuzufügen: „Klar geht hieraus hervor, daß wegen der Gegenwart des Leibes Christi die Sünde des unwürdig Empfangenden sich auf den Leib Christi bezieht. Denn nur der Verrückte leugnet, daß sich der unwürdige Empfänger an dem versündigt, „was er wirklich ißt". Hier unterrichtet Paulus ja gerade die Korinther, sie sollten nicht glauben, es sei nur eine gewöhnliche Speise auf dem Altar. Vielmehr sei es der Leib Christi, und deshalb versündige sich der unwürdig Essende an ihm. Deshalb fügt er auch ausdrücklich hinzu, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet, d. h. ihn nicht von anderen Speisen unterscheidet"[46].

Diesen Glauben an die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi haben nach Eck alle hl. Väter in der Kirche festgehalten.

Angesichts solcher überaus klaren Texte der hl. Schrift bei seinem Irrtum zu verharren, sei das Höchstmaß an Unverfrorenheit und übersteige den Wahnsinn aller anderen Häretiker. Diese Häresie habe einst Berengar, ein Diakon der St. Mauritz-Kirche von Angers gelehrt. Dieser habe aber in Rom vor Papst Nikolaus, vor 13 Erzbischöfen und 100 Bischöfen widerrufen[47].

[43] „Diser Text beschleußt bey mir gentzlich und also pintlich, das auch wa kein anderer grund auff erden were so were doch dieser mir genug mein verstanndt gefangen zu nemen inn Dienstbarkeyt des gelaubens" (Pr 3, 139r).
[44] Ench 168v; vgl. Pr 3, 140v.
[45] „Constat vero, nos non participare omnes de uno pane pistorio: sed unus panis est corpus Christi, quod idem est in caelo in omnibus ecclesiis" (Repulsio E IVv).
[46] Ench 168r/v; vgl. Pr 3, 140r.
[47] Frdb I/1328 f.; Ench 169v.

Eck begnügt sich damit, die Tatsache der Realgegenwart festzustellen. Aber auf die näheren Umstände und die Art und Weise der Gegenwart kommt er lediglich aus Anlaß der Widerlegung gegnerischer Einwände zu sprechen. Er führt im Enchiridion 18 solcher Einwände an, die er danach einzeln widerlegt. Wegen der oben [48] erläuterten Gesichtspunkte, nach denen diese Arbeit durchgeführt werden soll, darf es uns nicht verdrießen, Eck im einzelnen auf diesem Weg zu folgen. Wenn uns dabei öfter der Atem auszugehen droht, wir uns zum mindesten sehr gelangweilt fühlen, dann können wir uns wenigstens ein lebendiges Bild davon machen, wie Ecks Methode wohl auf seine Zeitgenossen gewirkt haben mag. Es wäre gut, zum Vergleich dabei an die entsprechenden Schriften Luthers und anderer Reformatoren zu denken.

Zunächst bringt Eck vier Einwände, die er keinem bestimmten „Ketzer" zuweist.

1. Der erste gründet auf Mt 26,11. Wenn Christus in der Eucharistie gegenwärtig ist, dann wäre er ja immer bei uns. Eck antwortet, daß nach Mt 28,20 Christus bei uns ist bis ans Ende der Welt. Wenn Christus sagt: „mich habt ihr nicht allezeit bei euch", so ist das im Sinne einer körperlichen Gegenwart zu verstehen, insofern er gesalbt, gewaschen und abgetrocknet werden kann (Ench 170v). Eine Gegenwart im Mysterium ist damit nicht in Abrede gestellt sondern nur die sichtbare, insofern ein Mensch mit seinem leidensfähigen Leib anwesend ist [49].

2. Wenn die Häretiker im zweiten Einwand behaupten, nach Jo 6,63 sei das Fleisch nichts nütze, weshalb soll man dann darüber streiten, ob es in der Eucharistie gegenwärtig ist, so ist das für Eck eine Blasphemie: Wenn das Fleisch den Katholiken nichts nütze, dann das Brot den Häretikern sicher nichts. Sie wollten doch wohl nicht sagen, daß das Fleisch Christi am Kreuze nichts genützt habe. Außerdem sei der Schluß: Es nützt nichts, also ist es nicht im Sakrament gegenwärtig, nicht zulässig, oder man müsse auch die Folgerung, also ist es nicht im Himmel, gelten lassen (Ench 170v). Außerdem könne hier bei Johannes vom Fleisch Christi nicht die Rede sein. Christus sage doch selbst, er gebe sein Fleisch hin für das Leben der Welt. „Soll nun das Fleisch nichts nütze sein, darin Christus gelitten hat, gestorben ist und die ganze Welt erlöst hat, darin er auferstanden und zum Himmel gefahren ist und das alle Seligen mit höchster Begierde zu sehen wünschen? Wer möchte Christus so lästern"? (Pr 3,141r).

[48] S.o.S. 23 f.

[49] „num verum est, Christum locutum esse de praesentia corporali, non autem de quacumque eius praesentia, non enim abnegat praesentiam mysterialem sed visibilem conversationis humanae in corpore passibili". Repulsio F IIr; vgl. Pr 3, 141v f.

Wenn ferner das Fleisch nichts nütze, so fährt Eck fort, dann nütze auch das Blut nichts.

Dem widersprechen aber eine Menge Stellen der hl. Schrift. Eck führt an: Mt 26,28; Röm 3,25; Apg 20,28; 1 Jo 1,7. Von der Erlösung durch den Leib Christi sprächen ferner noch 1 Petr 2,24; Hebr 10,10. Angesichts so vieler Zeugnisse der hl. Schrift könne von keinem Christen mehr mit Vernunft gesagt werden, daß das Fleisch nichts nütze. So müsse die von den Häretikern angeführte Stelle einen anderen Sinn haben. Wenn man genauer hinschaue, dann zeige sich auch, daß der Herr nicht von seinem Fleisch spricht. Während er nämlich vorher gesagt habe: Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, fahre er nun nicht fort: Mein Fleisch ist nichts nütze, sondern er sage einfach: Das Fleisch ist nichts nütze [50]. „Nicht Christi Fleisch", so folgert Eck, „sondern der fleischliche Verstand, den die Kapharnaiten hatten, der war nichts nütze; denn sie verstanden es so, wie Augustinus bemerkt [51], als sollten sie Christi Fleisch roh essen, so wie man das Fleisch aus der Metzgerei bringt. Das nützt nichts. Denn der Geist ist es, der lebendig macht, das heißt, sein Fleisch soll sakramentlich unter einer fremden Gestalt des Brotes genossen werden" (Pr 3,141) [52].

Eck begegnet also diesem Einwand, indem er nachdrücklich darauf hinweist, daß es sich um ein Essen des Fleisches Christi unter dem Schleier der sakramentalen Gestalten und nicht um ein grobsinnliches, blutiges Essen handelt.

Nach der lateinischen Übersetzung der Akten der Badener Disputation hat Eck dort diesen Sachverhalt in einer Art Wortspiel klargemacht. Danach hat er gesagt: „Wenn sie sagen, der Leib Christi sei keine körperlich zu genießende Speise, so sage ich dagegen, sie ist keine fleischlich-körperliche Speise" [53]. Eck weist diesen Einwand also zurück, indem er darauf hinweist, daß es sich um ein Essen des Fleisches Christi unter dem Schleier der sakramentalen Gestalten und nicht unter eigener blutiger Gestalt handelt. Noch drastischer ist seine Argumentation in der Repulsio.

[50] Pr 3, 141r; Ench 170v f. [51] PL 35, 1617.

[52] „hanc sententiam habebant Judaei, qui abierunt retro existimantes carnem Christi visibiliter, sub specie carnis dentibus direptam dilaniari". Ench 171r.

[53] „Dico ad primum quum inducit sacrum Christi corpus non esse corporalem cibum, ita dico, non esse cibum corporalem, sed in intellectum Capharnaitarum, qualis est ex macellis caro, et sicut dicitur gentes esse quasdam homines manducantes, sed sacramentalis est cibus et ut ille cibus sit utilis, necesse est ut et spiritualiter manducetur, sicut de hoc cibo omnes doctores communiter loquuntur". Caussa O IIv. Das Wortspiel corporalis cibus — cibus corporalis läßt sich im Deutschen nicht nachmachen. Wir müssen auch daran denken, daß die Disputation deutsch geführt wurde und wir nicht wissen, ob diese Formulierung von Eck oder nur von dem Übersetzer Murner stammt.

Hier spricht er es ganz deutlich aus, daß wir das Fleisch Christi nicht essen wie sonst eine Speise, die wir verdauen und für den Aufbau unseres Körpers verarbeiten. Christus nähmen wir in uns auf unter dem Schleier des Sakramentes. Er werde dabei nicht geteilt, sei keiner Veränderung unterworfen und brauche nicht zu leiden [54].

3. Der dritte Einwand ist ein Zitat aus Augustinus [55], wo es heißt, daß Christus bis zum Ende der Zeit im Himmel ist. Eck sagt dazu: „Wir bekennen, daß der Herr im Himmel ist, sitzend zur Rechten des Vaters in sichtbarer Gestalt und Größe. Das schließt aber nicht aus, daß er unter der Gestalt des Brotes unsichtbar und sakramental sich verhirgt“ (Ench 171r).

4. Der nächste Einwand hat eigentlich denselben Inhalt. Hiernach widerspricht die Realgegenwart den Glaubensartikeln: Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten des Vaters, von dannen er wiederkommt. Denn wenn er im Himmel sei, könne er nicht auf dem Altar sein, denn derselbe Körper könne nicht zugleich an zwei Orten sein. Eck verweist dagegen auf die Allmacht Gottes: „Diese Kapharnaiter verstehen nicht die Allmächtigkeit Gottes, sie bedenken nicht die Worte Gabriels: Es ist nicht unmöglich bei Gott alles Wort. Natürlich können auch nicht zwei Teile an einer Stelle sein, und doch ist der Herr Christus durch den verschlossenen (unverrückten) Schoß Mariens geboren worden, durch den Stein ist er auferstanden und zur verschlossenen Tür ist er zu seinen Jüngern eingegangen. Das alles ist wider die Natur, warum sollte Gott es nicht auch vermögen, daß sein Leib an vielen Orten ist?“ (Pr 3,141r/v).

Eck versucht, diese Gegenwart des Leibes Christi in mehreren Bildern anschaulich zu machen: „Ist es doch eine Seel in der rechten und linken Hand und ruhet zur Zeiten in der linken und bewegt sich in der rechten. Die eine Sonne ist in soviel tausend Menschenaugen, eine Stimme wird von vielen tausend Menschen gehört. Ein Bild siehst du in einem Spiegel, zerschlag den zu zehn Stücken, so wird doch das Bild in jedem Stück sein. So das natürlich ist, wie vermag da nicht die Allmächtigkeit Gottes, daß ein Leib an vielen Orten sei. Wir Menschen sollen dem höchsten Herrn von seiner Macht nichts absprechen“ (Pr 3,141v) [56].

[54] „Caro enim Christi non naturaliter editur ut traiecta in stomachum vi genuini caloris alteretur et ad epar decocta, ad alenda membra mittatur, quis enim brutus et infelix sensus est, sic de corpore Christi glorioso et impassibili similia suspicari: corpus enim Christum verum et realiter speciebus sacramentalibus velatum sumit in mysteriis sine omni suo fractione, divisione, alteratione aut passione“. Repulsio F IVr.

[55] Sup. Ps 4; PL 36, 79?

[56] Luther braucht in diesem Zusammenhang ähnliche Bilder. Vgl. „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister (1526)“ WA 19, 487.

Christus sei vor Damaskus dem hl. Paulus erschienen, ohne die Rechte Gottes zu verlassen. Sicher bekenne er, Eck, auch, daß Christus am Ende der Tage in Herrlichkeit und Macht erscheinen werde, dem widerspreche aber nicht, daß er bis dahin „sakramentlich“ zu uns komme (Pr 3,141v).

Mit den oben angeführten Bildern will Eck das Geheimnis der Gegenwart aber nicht erklären sondern nur veranschaulichen. Am Ende bleibt der Hinweis auf die Allmacht Gottes, der sich in diesem Zusammenhang bei Eck in allen Schriften findet [57].

Wer sich angesichts dieses Geheimnisses auf den Verstand verlasse, müsse notwendig Häretiker werden. So fällt Zwingli für Eck gerade deshalb in den Irrtum, weil er, „dieser Trutzer, seinen Verstand nicht will einfangen zur Dienstbarkeit des Glaubens“ [58].

Wenn die Lutheraner versuchen, die wirkliche Gegenwart mit der Ubiquitätslehre zu erklären, so lehnt Eck auch das lebhaft ab. Sie sagen nach Eck, Christus sitze zur Rechten Gottes, Gott sei aber allenthalben, damit auch seine Rechte; also sei auch Christus einschließlich seiner Menschheit überall. Nach Eck ist dieser Schluß nicht zulässig, denn dann wäre kein Unterschied zwischen dem Sakrament und „dem Bäckerbrot auf dem Markt und allem anderen, das wir greifen und sehen“ [59]. „Also wäre die ganze Welt das Sakrament“ [60] und damit dieses selbst aufgelöst.

Nach diesen vier Einwänden bringt Eck neun, die von Karlstadt zur Stützung seines Irrtums angeführt würden.

1. (5.) Der erste lautet: Wenn Leib und Blut Christi im Sakrament zugegen seien, dann folge daraus, daß das Brot für uns gekreuzigt worden sei (Ench 169r).

Hiervon ist, nach Eck, höchstens Luther getroffen, für den die Substanz des Brotes in der Eucharistie erhalten bleibe. Für die katholische Lehre sei dieser Einwand gegenstandslos (Ench 171v; Caussa M IIIr).

2. (6.) Der zweite Einwand führt ins Feld, daß Christus nicht gesagt habe, nehmet meinen Leib sondern nehmet das Brot. Die Antwort darauf lautet: Christus hat aber nicht gesagt, nehmet das Brot, sondern er hat das Brot genommen und gesagt, nehmet und esset, das ist mein Leib. „Was ist es aber für ein Unterschied,

[57] Vgl. Unwahrhaftig Lehr 15r; „Respondeo ambos dominos meos non bene ponderasse omnipotentiam Dei“! Caussa LIIv; vgl. O Iv. „Esse enim ubique per naturam est proprium deo: Corpus vero Christi est in pluribus locis per voluntatem divinam replicative, quae hoc potest quia non est impossibile apud deum omne verbum“. Repulsio F IIv.

[58] Unwahrhaftig Lehr 15r; dieselbe Ausdrucksweise Pr 3, 139r.

[59] Unterricht 17r. Vgl. Zu diesem Vorwurf H. Grass, Abendmahlslehre 55.

[60] Unwahrhaftig Lehr 15r.

ob man sagt: Nehmet meinen Leib oder ob man die Hand vorstreckt und dann sagt: Nehmet, das ist mein Leib" (Ench 171r).

3. (7.) Auf die Behauptung, durch das Murmeln und Anblasen der Priester werde das Brot nicht besser, und auf die Frage, wer überhaupt den Priestern diese Gewalt gegeben habe, antwortet Eck, niemand sei der Meinung, durch Anblasen und Gemurmel werde das Brot besser, aber wenn der Priester gemäß der Einsetzung Christi die Konsekrationsworte spreche, dem Gott mit seiner göttlichen, allmächtigen Kraft beistehe, dann verwandele er die Substanz des Brotes in seinen Leib und den Wein in sein Blut. Die Gewalt dazu habe aber Christus selbst den Priestern übertragen mit den Worten: Dies tut zu meinem Gedächtnis. Paulus berufe sich ja auch darauf, vom Herrn den Auftrag zur Feier der Eucharistie empfangen zu haben (Ench 171v f.).

4. (8.) Nach dem vierten Einwand Karlstadts kann von dem im Sakrament gegenwärtigen Leib nicht mehr gesagt werden, der für euch hingegeben wird, weil er ja jetzt unsterblich sei. Eck erwidert darauf: Sicher sei der Leib Christi nicht mehr leidensfähig, aber der Priester sage auch gar nicht, daß er noch hingegeben werden soll, denn er wisse, daß Christus fortan nicht mehr stirbt. Der Priester erzählt nur, daß Christus diese Worte beim Abendmahl gesagt habe, wo wirklich noch der Leib hingegeben und das Blut vergossen werden sollte (Ench 172) [61].

5. (9.) Mit Unrecht, so argumentiert Eck bei der Widerlegung des fünften Einwandes, führen die Häretiker Mt 24,23 gegen die Gegenwart Christi im Sakrament an. Denn hier rede Christus nicht von seinem Leib, sondern unter Christus verstehe er hier das Reich Christi, das Reich des Glaubens, und er warne hier vor den vielen Sekten, die in der Endzeit auftreten werden. „Dann würden die Lutherischen sagen, bei ihnen sei Christus, die Zwingli'schen, bei ihnen sei Christus, die Wiedertäufer, bei ihnen sei Christus. Denen soll man nicht glauben, soll nicht hinausgehen aus gemeiner Kirche in die Sekten der Verdammnis" (Pr 3,142v; vgl. Ench 172r).

6. (10.) Im sechsten Einwand wird den Katholiken vorgeworfen, daß sie die Eucharistie ein Sakrament nennen. Die Apostel hätten sie nicht so benannt. Paulus spreche vom Herrenmahl oder vom Brot und Kelch des Herrn. Gott gebe den Kreaturen die Namen und nicht die Menschen. Nach Eck ist das Narrengeschwätz: Was solle man sich um den Namen streiten, wenn man wisse, wovon man rede. Außerdem habe Adam und

[61] Wir müssen hier beachten, wie rein historisch Eck die Abendmahlsworte versteht. So findet hier wieder unsere Darstellung seiner Auffassung vom Opfercharakter der Messe ihre Bestätigung.

nicht Gott den Geschöpfen ihren Namen gegeben. Mit den Juden aber von einem Sakrament zu sprechen, bedeute eine Verspottung der Kirche. Im übrigen beruft sich Eck für den Sprachgebrauch der Kirche auf Dionysius Areopagita, der die Bezeichnungen für die Eucharistie sicher von seinem „berühmten Lehrer" übernommen habe (Ench 172v).

7.—9. (11.—13.) Gemäß den letzten drei Einwänden sucht Karlstadt die Texte des Korintherbriefes in seinem Sinn zu deuten. Zunächst will er in der Stelle 1 Kor 11,23 ff. die Worte: Das ist mein Leib, als Einschiebsel ansehen. Danach soll Christus das Brot gesegnet, gebrochen und den Jüngern gegeben haben mit den Worten: Nehmet und esset. Das tut zu meinem Gedächtnis.

1 Kor 10,14 ff. will er so verstehen, daß Paulus gar nicht von dem Empfang des Leibes Christi spreche sondern nur von der Gemeinschaft des Leidens, die in dessen Gedächtnis sich verwirkliche. Schließlich soll 1 Kor 11,27 nur von denen die Rede sein, die dieses Leidensgedächtnis unwürdig feiern. Eck sagt zu dieser Exegese: Karlstadt verfälsche und entstelle die Worte der hl. Schrift. Indem er auf den geistigen Sinn aus sei, verliere er zugleich Buchstabe und Geist [62]. Die Worte: Das ist mein Leib, auszuschalten, sei ebenso sophistisch wie kindisch. Eck verweist an dieser Stelle auf die Ausführungen Luthers hierzu [63].

Was 1 Kor 10,14 ff. angehe, so sei es gewiß, daß Paulus hier von dem Empfang der Eucharistie spreche. Die Gemeinschaft des Leidens werde nur den Guten zuteil, die Teilnahme an der Eucharistie dagegen sei Würdigen und Unwürdigen, Guten und Bösen, — gemein (Ench 173r v) [64].

Endlich handelt, wie Eck gegen den letzten Einwand Karlstadts anführt, 1 Kor 11,27 vom unwürdigen Essen. Das unwürdige Gedenken sei davon zu unterscheiden. Allerdings sei beides Sünde (Ench 173r).

Nach der Erledigung der Einwände Karlstadts kommt Eck auf die Irrtümer Zwinglis und Oekolompads zu sprechen., Sie hätten sich beide die Irrlehren Karlstadts zu eigen gemacht, wobei Zwingli sich besonders auf Jo 6,63: Das Fleisch nützt nichts, stütze. Auch sie trieben ihren Spott mit den klaren Texten des

[62] „nam cum solis intendit allegoriis, litteram et spiritum una amittit" Ench 193r.
„Hie zerreisst Carlstat den klaren text Pauli. Dann indem er allein auf dem gaistlichen verstand ligt, verleürt er den buchstaben und gaist miteinander". Einred und Gegenwürf 128r.

[63] Vgl. „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament (1525)" WA 18, 144—151.

[64] In der deutschen Übersetzung ist das klarer auf folgende Weise ausgedrückt: „Das Sakrament emphahen gut und böß in der kirchen, aber des Verdienstes Christi werden allein die frommen theilhafftig" (Einred und Gegenwürf 128r/v).

Evangeliums. Sie sähen ein, daß die Art, wie Karlstadt das Evangelium verdreht habe, in höchstem Maße absurd sei, so suchten sie sich ihm zu entziehen, indem sie das: Hoc est corpus meum, als Hoc figura corporis mei, verstanden wissen wollten (Ench 170r). Eck führt dagegen fünf Argumente ins Feld:

1. (14.) Zunächst sei Oekolampad — Eck nennt ihn hier und sonst mit seinem deutschen Namen „Hausschein", anderswo „Hußschein", was gleichzeitig eine Anspielung auf die Hussiten war [65] — unsinnig, wenn er behaupte: Hoc est corpus meum bedeute: Hoc est forma corporis mei. Damit widerspreche er sich und allen Christen sonst. Denn nach der Meinung vieler sei dort die Gestalt (forma) des Brotes. Auch die Katholiken glaubten, daß der wahre Leib Christi unter den sichtbaren Gestalten (forma) des Brotes gegenwärtig sei, wie Augustinus „De sententia Prosperi" lehre [66].

2. (15.) Zweitens beweise es eine große Unwissenheit, wenn man annehme, in jeder metaphorischen Rede heiße „ist" soviel wie „bedeutet"; demnach müsse das Wort Christi: Ich bin der gute Hirt (Jo 10,14), heißen: Ich bedeute einen guten Hirten. „O stupidi, insensati et indoctissimi haeretici" (Ench 174v), ruft Eck angesichts solcher Behauptungen aus.

3. (16.) Drittens verdrehten sie die Meinung der Väter, wenn sie darauf hinwiesen, wie diese, besonders Augustinus, die Eucharistie ein Zeichen nennen. Mit Recht könne man sich so ausdrücken im Hinblick auf die sichtbaren Gestalten von Brot und Wein, dann insofern der wahre Leib Christi ein Zeichen des mystischen Leibes Christi sei und die empfangene Eucharistie ein Zeichen der dem Empfänger vermittelten Gnade und schließlich, weil der Leib Christi dort nicht circumscriptive sondern auf geistige Weise gegenwärtig sei, was aber die wahre Gegenwart nicht ausschließe (Ench 174v f.) [67].

4. (17.) Viertens hätten wir nirgends in der hl. Schrift einen Anhaltspunkt, der uns Veranlassung gebe, das „hoc est corpus meum" metaphorisch aufzufassen. Zwingli behaupte zwar in seinem Wahn, auch sonst stehe manchmal in den hl. Schriften est für significat. Selbst wenn das stimme, dann könne nur einer, der von Logik keine Ahnung habe, behaupten, deshalb müsse es auch

[65] Vgl. Brief vom 28. X. 1525: „Hußschein zu Basel; es ist wohl ein hussischer Schein", Abschiede 812.

[66] Frbd L/1331 f., „Caro eius est, quam forma panis opertam in sacramento accipimus, et sanguinis eius, quem sub vini specie ac sapore potamus". hier als Zitat aus Augustinus „in libro sententiarum Prosperi" angeführt. Die Stelle ist aber aus Lanfranc († 1089) contra Berengarium c XIV. PL 150, 423.

[67] „cum corpus Christi sit ibi non modo circumscriptive, sed suus modus essendi insit spiritalior etiam signi aut formae nomine designatur, licet nihilominus adhuc vere ibi sit corpus Christi". Ench 175r.

hier so verstanden werden. Aber wenn Christus sich einen Weinstock nenne, dann stehe da garnicht est für significat. Christus wolle nicht sagen: Significo vitem veram, wie Zwingli annehme. Denn Christus bezeichne doch keinen Weinstock. Er werde höchstens durch einen Weinstock bezeichnet (Ench 175r/v).

5. (18). Fünftens würden die überaus klaren Texte der Schrift noch gestützt durch die Glaubensüberzeugung der ganzen katholischen Kirche, und machtvolle Wunder hätten diese Wahrheit bestätigt.

Zu diesen Einwänden bringt Eck in seinen Predigten noch einen weiteren, nämlich: „Wie mag der große Leib Christi so in einer kleinen Hostie sein, der Pfaff möchte ihn nicht tragen, wo ist die Hand oder der Fuß Christi etc." (Pr 3,141v). Er erwidert darauf, Christus sei nicht „in größenlicher Gestalt (non in modo quantitativo)" gegenwärtig, sondern wie die Seele ganz in jedem Teil des Körpers sei, so sei auch der Leib Christi ganz unter dem Sakrament und ganz unter jedem Teil gegenwärtig.

Auf Grund dieser Widerlegung der gegnerischen Einwände führt Eck den Gegner zu folgendem Schluß: „Demnach sollen wir billig alle Betrügereien, wahnsinnigen Träume, ungereimte Verfälschungen der Schrift und gottlosen Argumente der Ketzer zum Teufel fahren lassen. Stößt doch der eine Spruch bei Lukas all ihren Ketzertand in Grund und Boden, indem er sagt: Der Kelch des Neuen Testamentes in meinem Blut.. Ein Testament wird nun nicht mit Wein sondern mit Blut bestätigt, wie Paulus Hebr 9,16 ff. anzeigt" [68].

Wenn wir uns fragen, was Eck denn nun in diesen langwierigen Erörterungen über die Realgegenwart aussagt, dann ist das in wenige Worte zu fassen. Neben der Tatsache der Realgegenwart betont er besonders zwei Punkte:

1. Es handelt sich um eine sakramentale Gegenwart, d. h. eine Gegenwart unter der Hülle der Gestalten und nicht um eine natürlich-fleischliche. Wie wir aus den oben zitierten [69] Stellen sehen können, legt Eck auf diesen Punkt größten Wert. Auf der Badener Disputation gibt er sogar zu, daß einzelne Formulierungen des Bekenntnisses, mit dem Berengar seine Irrlehren widerrufen mußte, allzu drastisch und grob-sinnlich sind. Ja, er verwahrt sich dagegen, daß Zwingli immer auf sie sich berufe und so bei unwissenden Menschen den Eindruck zu erwecken suche, als vertrete die Kirche eine naturalistische Auffassung von der Gegenwart Christi im Sakrament. Die Formulierungen im Widerruf Berengars müsse man aus der ganzen Situation verstehen; wie man ein schief wachsendes Bäumchen mehr als nötig zur anderen Seite herüberzöge, so hätten damals die Väter den Irr-

[68] Einwänd und Gegenwürf 140v. [69] S.o.S. 303 f.

tum bekämpfen wollen mit Ausdrücken, die stark das Gegenteil besagten [70].

2. Weiter stellt Eck stark heraus, daß Christus nicht „circumscriptiv" oder „in größenlicher Gestalt" gegenwärtig ist sondern nach der Weise des Geistes, wie die Seele im Leib.

Für die verhüllte Gegenwart unter der Brotsgestalt gibt Eck zwei Gründe an. Einmal ist das ein Geschenk der Güte Gottes, „daß wir nicht ein Grauen und Abscheu davor hätten, denn wäre uns das Fleisch vor Augen, so würden wir nicht fest lustig zu der Kommunion des Sakramentes. Aber so der Herr ein Mitleiden gehabt hat mit unserer Blödigkeit, erscheint uns das hl. Brot unter der Gestalt, wie wir sonst zu essen gewohnt sind" (Pr. 3,139v). Dann ist Christi Gegenwart verschleiert, damit Platz bleibt für das Wagnis des Glaubens [71].

§ 21 Die Lehre von der Transsubstantiation.

Über die Weise der Gegenwart des Leibes und Blutes unter den Gestalten von Brot und Wein hören wir von Eck Näheres bei der Behandlung der Lehre von der Transsubstantiation. Neben dem betr. Artikel des Enchiridion handeln darüber noch zwei der Predigten über die Sakramente. Wir folgen in unserer Darstellung wieder der Argumentation im Enchiridion, die sich aber dem Inhalt und sogar dem äußeren Verlauf nach von der in den Homilien nicht beträchtlich unterscheidet.

Vor dem Konzil zu Nicäa, so beginnt Eck, habe die Kirche den Begriff „Consubstantialitas" oder „Homousius" nicht benutzt. Wegen der Häretiker sei sie dazu gezwungen worden. Bei dem Sakrament der Eucharistie [71a] werde die Substanz des Brotes in die

[70] „Fugam quaerit cum Berengario . . . in aliquibus verbis Berengarii revocationis eius immoratur et ipse quum non nesciat quis Christianus sensus in verbis continetur, ad apparentiam tamen tentat coram simplicibus oppugnare. Notum est enim arboris plantationem, quum plus nimio in unam partem minans incurvatur, ad aliud latus plus debito trahitur, quam illud rectitudo in se pati queat, adhuc difficulter rectificatur. In eum modum quando patres voluere mortales ab errorum incurvatione abducere, verba expresserunt huic errori magis adversa", Caussa C IVv f. Was hätte Ecks gesamte Behandlung der kontroverstheologischen Fragen gewinnen können, wenn er mit dieser Mahnung immer und nach allen Seiten Ernst gemacht hätte!

[71] „Itaque veritatem articuli de resurrectione Christi oportebat bene firmari: Quo firmato expediebat eum iam non visibiliter apparere, sed velatum mysteriis: fides enim humana non habet meritum: ubi humana ratio praebet experimentum, inquit Gregorius" Repulsio F IIIr. Zu Gregor vgl. PL 76, 1197.

[71a] Eck will vielleicht so die Transsubstantiation hier von der Konsubstantiation dort absetzen, was aber ein schweres Mißverständnis wäre. Denn das Wort Homousius wollte ja nicht das Zusammenbestehen von zwei Substanzen sondern die Identität der Substanz von Vater und Sohn bezeichnen. Aber vielleicht will Eck auch nur zeigen, wie eine Wahrheit

des Leibes verwandelt. Zum Beweis dafür verweist Eck auf die Einsetzungsberichte. Kein Evangelist sage: cum hoc oder in hoc sondern alle: hoc est corpus meum. Wenn Christus weiter sage: Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt, so sei das ohne Verwandlung nicht möglich.

Verständlicherweise bringt Eck zu diesem Thema einen ausführlichen Väterbeweis. Denn auf das Wort des Evangeliums beriefen sich beide Parteien. Nun hieß es, an Hand der Tradition zu zeigen, wie die Kirche die Schrifttexte immer im Sinne einer Wesensverwandlung verstanden hat, wenn sie auch das Wort selbst noch nicht benutzte.

Eck beginnt mit Cyprian. Er bringt zwei Stellen aus dem unechten Sermon „De coena Domini", in denen von der Verwandlung (mutare) des Brotes in Fleisch und Blut die Rede ist (Ench 230r; H 246). Diesem „sehr heiligen Martyrer" sei sicherlich mehr Glauben zu schenken als Luther und Wiclif (H 246).

Johannes von Damaskus spreche davon, daß so wie die natürliche Speise in das Fleisch und Blut des Essenden verwandelt wird. das Brot und der Wein der Zurüstung durch die Herabkunft des heiligen Geistes auf übernatürliche Weise in das Fleisch und Blut Christi verwandelt werden (Transmutatur) und fortan keine zwei vorhanden sind sondern nur ein und dasselbe [72]. Ausführlich führt Eck Ambrosius an. Aus „De mysteriis" zitiert er den Satz: Valebit sermo Christi, ut species mutet elementorum" (PL 16,406), dazu die Stellen aus dem 4. und 5. Kapitel des 4. Buches von „De sacramentis" (PL 16,439 ff.), wo gesagt wird, daß kraft der Konsekration aus dem Brot der Leib Christi wird. Diese Stellen bringt Eck in den Homilien zuerst, um dann auf den Einwand Luthers, hier sei nur von der Realgegenwart die Rede, die er ja gar nicht bezweifle, die Stelle aus „De mysteriis" anzuführen. Angesichts dieser Stelle könne es nicht mehr bezweifelt werden, daß Ambrosius und die anderen Väter eine Verwandlung des Brotes in den Leib Christi angenommen haben (H 247).

Chrysostomus spreche in der 60. Homilie davon, daß Christus es sei, der in der Messe heilige und verwandele, und bezeuge so die Transsubstantiation [73].

Von Augustinus führt Eck nur zwei, eigentlich nur eine Stelle an. Es sind zwei Sätze, die er dem Gratian [74] entnimmt und die

schon Glaubensgut der Kirche sein kann, bevor ihre begriffliche Festlegung gefunden ist, wie letztere vielfach erst eine Frucht der Auseinandersetzung mit den Ketzern ist.

[72] PG 94, 1146; De fide orthodoxa IV, 13.

[73] „Qui vero sanctificat ea et immutat, ipse est" (Ench 23tr; H 246). „Et hinc satis apparet panem a Domino immutari" (H 246). Vgl. Chrysostomus, Opera IV, 87v. S.o.S. 111 Anm. 214.

hiernach aus der Schrift „In libr. sententiarum Prosperi" stammen. In ihnen wird ausgesagt, daß wir in der Gestalt von Brot und Wein Leib und Blut Christi anrühren, und daß vor der Konsekration natürliches Brot und natürlicher Wein da seien, nachher aber Christi Fleisch und Blut. Abgesehen davon, daß diese Texte ziemlich nichtssagend sind, dazu noch eine Deutung im Sinne der bloßen Realgegenwart vertragen, stammen sie nicht von Augustinus sondern von Lanfranc (+ 1089) [75], der hier allerdings einen Einvand, den Berengar aus einer Schrift des Augustinus macht, zurückweist.

Gregor d. Gr. sage in der Homilie zum Evangelium vom Guten Hirten: „Der gute Hirt gab sein Leben für seine Schafe, damit er in unserem Sakramente zu seinem Leib und Blut wandeln und die Schafe, die er erlöst hatte, mit der Speise seines Blutes sättigen könne" [76].

Nach Gregor von Nyssa verwandele der unsichtbare Priester sichtbare Geschöpfe in die Substanz seines Leibes und Blutes. Zu dieser Stelle bemerkt Eck, daß Gratian [77] sie dem Eusebius Emissenus zuschreibe, was er selbst in den Homilien auch noch tut.

Schließlich führt Eck noch Stellen aus den Kommentaren des Theophylakt zum Markus- und Johannes-Evangelium an. Dieser spricht hier davon, daß das Brot nicht nur eine Figur des Leibes Christi ist, sondern in den Leib Christi verwandelt wird [78]. Weiter spreche er von der Umformung (transformatus), von der Wandlung (mutatur) und von der Verwandlung [79] des Brotes. Mit diesen Zeugnissen befindet sich Eck aber schon am Ende des 11. Jahrhunderts. Sie dürften deshalb auch für ihn keinen allzu großen Wert haben. Denn, wie er selbst sagt, legt er besonderes Gewicht auf die Zeugnisse aus der frühen Zeit, mindestens aber aus der Zeit vor dem 12. und 11. Jahrhundert, um die Behauptung Luthers, diese „Transmutation" sei erst vor 300 Jahren ausgeklügelt worden, Lügen zu strafen (H 247).

Nach dem Beweis dafür, daß die Transsubstantiation von den Vätern bezeugt ist, sucht Eck ihre Möglichkeit aufzuweisen, indem er ähnliche Wandlungswunder aus der hl. Schrift anführt. Er übernimmt sie nach seiner eigenen Angabe zum Teil aus der Schrift des Ambrosius „De mysteriis" [80]. Solche Beispiele sind die

[74] Frdb I/1328. [75] PL 150, 423.
[76] PL 76, 1127.
[77] Frdb I/1325. Vgl. dort Anm. 416; „non est Eusebii, sed tribuunt alii Eucherio Lugd. alii Hilario vel Caesario Arelatensibus, alii denique Rabano vel Bedae".
[78] „convertitur" PG 123, 650.
[79] „transmutatur; convertet" PG 123; 1307.
[80] PL 16, 405 f.

Erschaffung des Menschen aus dem Staub der Erde (Gen 2,7), der Frau aus der Rippe des Adam (Gn 2,21 f.), die Verwandlung der Frau des Lot in eine Salzsäule (Gn 19,26), des Stabes des Moses in eine Schlange (Ex 4,4;; 7,9 ff), des Wassers in Blut (Ex 7,14) [81].

Weiter sei das Manna laut Ex 16,31 etwas wie Koriandersamen gewesen, und doch werde es in Ps 78 (77), 24 und 105 (104),40 Brot genannt. Sogar der Teufel habe die Kraft zu einer solchen Verwandlung in Christus erkannt und ihn deshalb aufgefordert, aus Steinen Brot zu machen (Ench 232r; Mt 4,3). Schließlich habe Christus mit 5 Broten 5000 Menschen gespeist, genau so speise er nun auf sakramentale Weise die ganze Kirche der Gläubigen mit dem einen Brot seines Leibes.

Im folgenden setzt sich Eck mit den Einwänden Luthers gegen die Transsubstantiation auseinander. Er führt dieses Mal nur drei an, daß nämlich 1. die hl. Schrift und 2. die Evangelisten die Eucharistie Brot nennen und daß 3. die Eucharistie mit dem feurigen Eisen verglichen werde. Wie nun hier die Natur des Eisens und des Feuers bestehen blieben, so auch bei der Eucharistie die des Brotes und die des Leibes Christi. Die Unterscheidung [82] im ersten und zweiten Einwand zwischen der hl. Schrift und den Evangelisten mag uns zeigen, wie schematisch und formalistisch äußerlich Eck argumentiert und disputiert. Ganz allgemein sagt Eck zu diesen Einwänden: Dieser allzu plumpe und dumme Irrtum bedrohe die Würde und das Ansehen des Sakramentes (II 251). Es heiße Christus Schmach antun, wenn man behaupte, ein Geschöpf sei würdig, mit dem hochwürdigsten Leib Christi zusammengebracht zu werden [83], oder man müsse schon behaupten, das Wort sei mit der Brotheit eine hypostatische Union eingegangen. Aber Luther könne kaum eine Schriftstelle beibringen, wonach das Wort Brot geworden ist [84]. Es bleibt also bei den Entscheidungen des Konzils [85] und des Papstes Innozenz III. in seinem Schreiben an den Bischof von Lyon [86]. Wenn aber Lukas und Paulus die Eucharistie als Brot bezeichneten, dann sei das nicht dahin zu verstehen, als wenn die Natur des Brotes erhalten bliebe, diese Ausdruckweise habe folgenden einfachen Grund: 1. Weil vor der Wandlung Brot dagewesen sei. So sei die Schlange, zu der Moses' Stab verwandelt worden sei, noch Stab

[81] Ench 232 r/v; H 243 f.
[82] Apg 2, 42; 1 Kor. 10, 16; 1 Kor. 11, 28.
[83] H 251;Ench. 233v. Vgl. Diekamp III/603: „Auch schließt die Indendität des sakramentalen Leibes Christi mit dem himmlischen aus, daß etwas von dem Brote in dem eucharistischen Leibe Christi sei".
[84] „alioquin verbum assumeret paneitatem in unitatem suppositi. Luther autem nondum ostendit nobis in scripturis verbum panis factum est (Ench 233r).
[85] 4. Lateranense 1215; Frdb II/5. [86] Frdb II/637; Ench 233r; H 251.

genannt worden, als sie schon eine Schlange gewesen sei (Ex 4,3), und die Salzsäule Lots Weib, weil sie es vorher gewesen sei (Gen 19,26; Ench 233v; H 253).
2. Wegen der Gestalten von Brot und Wein. Wie ein Bild ja auch den Namen des Dargestellten trage und von Salomon geschrieben stehe, er habe Bären und Ochsen gemacht, obwohl er nur ihr Bildnis habe gießen lassen (3 Kön 10,19 f.).
3. Weil die Eucharistie das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen sei, enthalte (Jo 6,51) [87].
4. Wegen des Leibes Christi, der öfter ein Brot oder ein Speise genannt werde, besonders bei (Jer 11,19) Jeremias: „Mittamus lignum in panem eius"; dieses Schriftwort sei auf das Kreuz zu beziehen, das dem Leib Christi aufgelegt worden sei (Ench 233v f.; H 254).

Was aber die Evangelisten angehe, so unterschiebe Luther ihnen Lehren, die bei ihnen gar nicht ständen. Denn sie sprächen nur von der Konsekration von Brot, nachher nur vom Leib Christi, denn nach Irenäus sei nach der Anrufung nicht mehr gewöhnliches Brot vorhanden, sondern es bestehe aus zwei Elementen, einem irdischen und einem himmlischen [88]. Dieses Zitat war wieder recht unangebracht. Es ist so, wie es da steht, eher geeignet, die These Luthers zu stützen als zu widerlegen und wird auch wirklich von den Protestanten für die Lehre von der Konsubstantiation angeführt [89].

Der Bericht des Evangelisten Lukas überführe dazu Luther direkt; denn wenn die Substanz des Weines erhalten bliebe, dann habe Christus ja doch noch vom Gewächs des Weinstocks getrunken (H 253).

Zum dritten Einwand führt Eck aus: Das Eisen werde nicht in Feuer verwandelt, darum sei auch das Eisen kein Feuer sondern

[87] Ench 233v; H 254.

[88] „Ireneus. Post invocationem non est panis communis sed est ex re terrena et caelesti li. 4" (PG 7, 1028 f.) Ench 234r.

[89] So heißt es in der von Melanchthon im Zusammmenhang mit der im Jahre 1536 stattgefundenen Konkordienversammlung mit den Oberdeutschen verfaßten Einigungsformel im 1. Punkt folgendermaßen: „Confitemur, iuxta verba Irenaei, constare Eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque sentiunt et docent, cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem". CR 3, 75. Das Zitat verdanke ich: H. Grass, Die Abendmahlslehre 132. Auch in der Konkordienformel (1577) wird diese Stelle für die Konsubstantiation angeführt: „Sie bekennen, lauts der Wort Irenaei, daß in diesem Sakrament zwei Ding seind, eins himmlisch und eins irdisch. Demnach halten und lehren sie, daß mit dem Brot und Wein wahrhaftig und wesentlich zugegen sei, gereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi. Und wiewohl sie keine Transsubstantiation, das ist ein wesentliche Verwandlung Brots und Weins in den Leib und Blut glauben . . ." Bekenntnisschriften 977.

nur feurig. Luther solle sich schämen, das verehrungswürdigste Sakrament mit einem Eisen zu vergleichen, wo doch die Natur des Eisens bleibe, die des Brotes aber verwandelt werde. So sage Ambrosius trefflich folgendermaßen, wenn man auch die Gestalten des Brotes und Weines sehe, so solle man es nach der Konsekration doch für nichts anderes halten als für das Fleisch und Blut Christi. Damit leugne Ambrosius klar die Substanz des Brotes und bestätige, daß nichts anderes gegenwärtig sei als das Fleisch Christi.

Bei der Behandlung der Transsubstantiation beschränkt sich Eck also darauf, die bloße Tatsache, daß das Brot in den Leib Christi bezw. der Wein in das Blut Christi verwandelt werden, aus der Schrift und der Lehre der Väter zu beweisen und weiter die Möglichkeit einer solchen Verwandlung und ihre Vereinbarkeit mit dem Sprachgebrauch der Schrift aufzuzeigen. Wir vermissen hier eine eigentliche theologische Verarbeitung und Darstellung. Wir erfahren z. B. nichts über das Verhältnis der Gestalten zum Leib Christi. Auch wird nicht der geringste Versuch gemacht, die Bedeutung dieses Dogmas von der Transsubstantiation für die Lehre von der Eucharistie überhaupt darzulegen. Vor allem aber vermissen wir die Auswertung für das religiöse Leben. Diese unterbleibt nicht nur im Enchiridion sondern auch in den Predigten. Sie war aber umso notwendiger, weil Luther in der ersten Zeit seines Kampfes gegen die Lehre von der Transsubstantiation betont hatte, hier ginge es schließlich nur um eine theologische Spitzfindigkeit, mit der das Gewissen der Gläubigen unnötig belastet würde.

Die nähere Erklärung der Transsubstantiation, die wir in seinen Schriften vermissen, hatte Eck in etwa auf der Badener Disputation gegeben, bezw. er war hier dazu gezwungen worden. Am 24. und 25. Mai (1526) [90] führte dort das Wort Jakob Imeli, ein früherer Schüler Ecks. Auf dessen Aufforderung hin, seine Meinung genauer zu formulieren, antwortete Eck: „Dico me intelligere sensibilia signa vini et panis post sacerdotis consecrationem in missae officio, ubi tunc vere est corpus et sanguis Christi (Caussa P Ir).

Also müssen, folgerte Imeli, die sichtbaren Zeichen selbst entweder Akzidentien von Brot und Wein oder vom Leib und Blut Christi sein, anders könnten sie unmöglich Zeichen sein. Sie sind Akzidentien von keinem, lautete die Antwort Ecks. Darauf Imeli: Wenn sie keinem anhangen, so müssen sie aber doch sein oder nicht sein.

Ihr „esse essentiale" streite er ihnen auch nicht ab, sie würden im Sakrament gesehen, antwortet Eck.

[90] Wiedemann 233.

Dann müßten sie aber entweder Substanzen oder Akzidentien sein. Daß die Zeichen aber in eine Substanz verwandelt seien könne er von ihrem Akzidenzsein nicht behaupten, ohne einen Schriftbeweis dafür anzuführen [91].

Eck gab zur Antwort, er behaupte nicht, daß die Zeichen Substanzen seien, also brauche er es nicht zu beweisen [92]. Aber, setzte Imeli nach, wenn sie keine Substanzen seien, müßten sie Akzidentien sein, denn alles Seiende sei entweder Substanz oder Akzidenz.

„Quis hoc dicit", lautet Ecks kurze, aber nicht sehr sachliche Antwort.

Das sei natürlich, erwiderte Imeli, aber wenn auch die Zeichen auf wunderbare Weise weder in sich Substanzen seien noch Akzidentien, so folge doch aus den Worten Ecks, daß die Zeichen der Leib und das Blut Christi seien. Denn er behaupte, das hoc in hoc est corpus meum bezeichne das, was der Herr den Jüngern gereicht hätte. Nun aber habe der Herr seinen Jüngern die sichtbaren Zeichen gereicht, also folge daraus, die Zeichen seien der Leib Christi [93].

Eck lehnte das als falsche Unterstellung ab. Er habe gesagt, das hoc zeige den Leib Christi unter der Gestalt von Brot an [94].

„Alles was der Herr den Jüngern gab", fuhr Imeli fort, „ist der Leib Christi. Er gab ihnen aber das Sakrament (sacramentum), also sind die sakramentalen Zeichen (sacramenta) der Leib Christi" (P IIr).

Eck weigerte sich, darauf weiter zu antworten, wenn sich sein Partner nicht an das Evangelium halte. Die versammelten Gesandschafter erwarteten Belege aus der hl. Schrift. Wenn Imeli aber losgelöst vom Evangelium auf scholastische Weise disputieren wolle, was hier nicht der Tagesordnung gemäß sei, dann habe er, Eck, dafür einige Schüler, die besser unterrichtet seien als Imeli und ihm unter Gelehrten auf Latein Rede und Antwort stehen würden. Aber hier solle er lieber keine Verwirrung bei der Glaubensdisputation stiften [95].

Am nächsten Tag begann Imeli das Gespräch. Er wies darauf hin, daß Eck am Tage vorher sein Argument lächerlich gemacht, aber nicht gelöst habe. Dieses habe gelautet, die sakramentalen Zeichen müßten entweder Substanz oder Akzidenz sein oder aber sie müßten durch ein besonderes Wunder anders geschaffen sein. Letzteres müsse aber aus der Schrift belegt werden [96].

Eck bemerkte dazu: Imeli habe am vergangenen Tage zwar eine Kette von Sophistereien vorgebracht. Es sei aber eine Unverschämtheit, zu behaupten, er, Eck, habe sie nicht gelöst. Auf alles habe er eine Antwort gegeben. Er verweise nur auf die Akten. Aber Imeli scheine über Nacht etwas dazu gelernt zu haben. Denn gestern habe er aus dem heidnischen Meister (ex gentili magistro) nur zwei Möglichkeiten angeführt, daß nämlich etwas entweder Substanz oder Akzidenz sein müsse. Heute sehe er auch eine dritte Möglichkeit, daß nämlich etwas eine Qualität sei, die keine Substanz sei, aber auch keinem anderen anhange oder zu ihm gehöre. Die letzte treffe für die sakramentalen Gestalten zu. Das gehe freilich über die Naturordnung hinaus und müsse deshalb geglaubt werden. Die Schriftbeweise dafür habe er bereits gegen Oekolampad angeführt, die könne er hier nicht wiederholen. Er sei aber gespannt darauf, was Imeli Neues aus der Schrift anführen werde. Wenn er aber weiter an Stelle des Evangeliums lächerliche Sophistereien bringen wolle, dann werde er mit Recht lächerlich gemacht [97].

---

[91] „Quia dominus meus doctor dicit, quod suo sacramento non abneget eorum esse essentiale, tunc aut illa esse oportet vel substantiam vel accidentia, quod autem sint substantia transmutata, abesse (besser wohl: ab esse) eorum accidentali non potest dicere dominus meus doctor, nisi hoc factum esse scripturis firmet". Caussa P Ir.

[92] „Bene videt me illud non fecisse, quo me culpaverat, in diversum abiens quaerit si sacramentalia signa substantia sint transmutata ab eorum accidentali essentia et natura, et illud si ita sit, debeam ego illud scripturis firmare. Dico substantiam non esse, neque ad id firmandum scripturis opus est"! P Iv.

[93] „Natura est, et si sacramenta etiam vel miraculose essent in seipsis non substantiam, vel etiam non accidentia. Consequitur ex verbis domini, ea esse corpus et sanguinem Christi, hanc consequentiam sic probo. Dixit dominus meus doctor illud verbulum hoc in verbis dominis, hoc est corpus meum, indicare hoc quod dominus discipulis suis porrexerat, nunc dominus discipulis suis sacramenta porrexit, hoc est sensibilia signa ex hoc sequitur, illa signa corpus esse Christi". P Iv.

[94] „Dixi illud verbulum hoc indicare sacrum Christi corpus sub specie panis". P IIr.

[95] „Brevitatis caussa nude dicit et vacue absque litteris non respondeo illi, propositiones enim quas assumit ambae falsae sunt. Ergo si recte intellexi, meus est dominorum meorum nunciorum consulum praedicantes novae doctrinae, qui se Euangelicos nominant, iam scripturis contiones eorum probare et firmare debent et nulla Sophistica garrulitate seu cavillatione honestorum hominum aures gravare. Sed si magistro Iacobo placet, extra Euangelium scolastice cupiat audiri, quod ad praesentem caussam non attinet, alios habeo scolares, melius quam ipse educatos, illi respondebunt ei latine inter doctos; ergo hic nullam nobis pariat confusionem, in nostra fidei disputatione" P IIr.

[96] „Proximo dominus meus doctor meum propositum argumentorum coram Christiana hac congregatione irrisit, sed non soluit neque ad illud respondit, quae argumenta mea ostendebant, sancta sacramenta oportere ut aut habeant essentialem substantiam, aut sint accidentia, aut miraculose ab omnipotenti Deo aliter creari nam is ordo creaturae a Deo creatus est. Ultimum autem si esse debeat domino meo doctori incumbebit illud aliquo sacrae scripturae dicto firmare. Nam rem aliquam sic ponere supra naturam sine literis sacris non est licitum tantum de hesterno dictum sit" P IIr.

[97] „In nomine tuo domine Ihesu Christo Amen. Adportat hesternam

Imeli gab darauf zu Antwort: Trotz seiner Bitte habe Eck nicht bewiesen, daß das Sakrament eine übernatürliche Qualität sei. Er wolle sich jetzt mit Gottes Hilfe gegen den zweiten Teil von Ecks These wenden.

Dieser hatte gelautet: „ubi tunc vere est corpus et sanguis Christi“ (P Ir). Imeli führt dagegen Jo 6,54 an. Wenn im Altarssarkrament wesentlich der Leib Christi gegenwärtig sei, dann folge daraus, daß alle Empfänger das ewige Leben hätten. Nun habe Judas aber nicht das Leben sondern das Gericht empfangen, also könne der Leib Christi nicht wesentlich im Sakrament gegenwärtig sein.

Die erste Behauptung, er halte die sakramentalen Zeichen für übernatürliche Qualitäten, wies Eck zurück. Der Christ halte die Weise, die er im Sakrament sehe und die anderen Qualitäten für natürliche, nur seien sie hier nicht auf natürliche Weise, denn sie hafteten nicht der Substanz des Brotes an, wie es sonst natürlich sei [98].

Zu dem Einwand im Anschluß an Jo 6,54 bemerkt Eck: Imeli habe sich, genau wie seine Lehrer Luther, Zwingli und die anderen Neuchristen, die Lehre des hl. Augustinus in „De doctrina Christiana“ nicht zu eigen gemacht, wonach man die eine Schriftstelle mit der anderen erklären und vergleichen müsse. Denn sonst hätte er 1 Kor 11 gelesen, daß der unwürdige Empfänger sich das Gericht esse.

Wir können hier abbrechen, weil von jetzt ab wieder die Realgegenwart der Gegenstand des Gesprächs war.

Dieses kurze Wortgefecht Imelis mit Eck ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Hier erhalten wir nicht nur Auskunft über Ecks Lehre sondern auch über seine Methode. Zunächst erfahren wir Näheres über Ecks Auffassung von dem Fortbestehen der Gestalten des Brotes und des Weines. Nach der Wandlung haften sie weder den Substanzen von Brot und Wein, noch denen von Leib und Blut Christi an. Sie werden aber auch nicht selbst Substanzen. Eck nennt sie Qualitäten — den Namen Akzidenz

Sophisticam cantilenam, tam temerarius ut dicere audeat sua sophismata me non soluisse, quum ei ad omnia verba responderim, de quo me remitto ad notariorum scripta. Nocte tamen ista aliquid didicit, quum enim hesterno die ex gentili magistro, duo dumtaxat membra attulerat. Omne aut substantiam esse aut accidens, hodie videt possibile qualitatem esse, quae nulla sit substantia, sed et nulli adpendeat vel accidat“. P IIr/v.

[98] „Principio mihi impingit dixisse me sacramentalia signa supernaturales esse qualitates, quod non est, nunquam cogitavi, iterum (ut scripturis) ita meis verbis facit. Hoc autem verum est nos Christianos dicere albedinem, quae in sacramento videtur, et alias qualitates naturales esse, sed in sacramento non esse naturali modo, non enim adpendent substantiae panis, ut alioqui naturale esset“. P IIv.

wendet er auf sie nicht an — und zwar Qualitäten, die an sich natürlich sind, aber auf übernatürliche Weise da sind, weil sie nicht an einer Substanz als ihrem Träger haften.

Diese Ansichten trägt Eck aber nicht im Zusammenhang vor, obwohl die Fragen und Einwände seines Gegners das verlangen. Auf den Einwand, wenn die Zeichen keine Substanzen seien, müßten sie Akzidentien sein, weil etwas entweder Substanz oder Akzidenz sei, antwortete er nicht, sie seien Akzidentien aber sie beständen durch göttliche Allmacht getrennt von ihrem Träger fort, sondern er bestreitet das Recht dieser Alternative. Als Imeli dagegen ausführt, dann bliebe nur noch die dritte Möglichkeit eines besonderen Wunders, bekommt er keine Antwort. Am nächsten Tag beklagt er sich darüber und legt sein Argument noch einmal vor. Jetzt behauptet Eck, am Tage vorher auf alles geantwortet zu haben. Aber Imeli habe dazu gelernt, denn nun beharre er nicht mehr auf der Alternative des Heiden Aristoteles sondern lasse noch eine dritte Möglichkeit offen. In dieser Richtung läge die katholische Lösung.

Die Behauptung Ecks ist falsch, denn Imeli hatte auch am Tage vorher die dritte Möglichkeit schon vorgesehen [99]. So war die Antwort, die Eck jetzt gibt, schon da fällig.

Hiernach sieht es so aus, als wenn Eck keine Antwort gewußt und er und nicht Imeli, dem er das unterschiebt, die Nacht zum genaueren „Studium“ dieser Frage ausgenutzt hätte. Diese Unkenntnis in einer so elementaren Sache würde den theologischen Kenntnissen unseres vielgerühmten Doktors aber nicht gerade das beste Zeugnis ausstellen. Tatsächlich läßt sich nicht zeigen, daß Eck sich schon vorher über diese Frage klar war. In den Schriften aus der Zeit nach der Disputation kommt er, wie wir sahen, auch nicht mehr darauf zu sprechen. Aber es bliebe noch die Möglichkeit, daß Eck die Antwort nicht geben wollte und er sich mehr davon versprach, es abzulehnen, auf solche „Spitzfindigkeiten“ einzugehen weil er sich an die Schrift halten wollte.

Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, daß ausgerechnet er seinen evangelischen Gegner mahnen zu müssen glaubt, sich an die Schrift zu halten. Aber damit nicht genug, er nennt Imelis Art zu argumentieren, „die Ohren der Zuhörer mit sophistischem Geschwätz und Gerede beschweren“. Schließlich beschuldigt er ihn, daß er mit seinen Versuchen, scholastisch zu disputieren, die Disputation in Unordnung bringe. Und am nächsten Tag macht er ihm zum Vorwurf, daß er die These des „heidnischen Magisters“,

[99] Imeli hatte gesagt „et si sacramenta etiam vel miraculosae essent in seipsis non substantia, vel etiam non accidentia“ P Iv; und jetzt heißt es: „sancta sacramenta oportere ut aut habeant essentialem substantiam aut sint accidentia aut miraculose ab omnipotenti Deo aliter creari“. P IIr.

es müsse etwas Substanz oder Akzidens sein, vorgebracht habe. Merkwürdig: Eck, der „scholastische Theologe bis ins Mark“ [100] wirft seinem protestantischen Gegner vor, daß er sich nicht an die Schrift halte und nach der Art der Scholastiker disputiere. Dazu weist er neben anderen Einwänden Imelis solche Überlegungen als Spitzfindigkeiten zurück, die wir heute noch zur näheren Erklärung der Transsubstantiation herbeizuziehen pflegen.

Es sieht nicht danach aus, als wenn er das nur aus dem Überlegenheitsgefühl dessen tut, der es sich erlauben kann, einmal seinen Gegner mit dessen eigenen Argumenten ad absurdum zu führen. Jedenfalls ist es nicht ausgeschlossen, daß Eck eine Schwäche bei sich zu vertuschen hat und ihm dabei selbst Argumente, wie sie sonst gegen die Katholiken angeführt wurden, gut genug sind. Es ist doch auffällig, daß er am nächsten Tag die Anwort gibt, die er tags zuvor schuldig geblieben war. Das geht aber nun nicht mehr ohne die falsche Behauptung, der Gegner habe am Tage vorher diese Frage noch nicht gestellt. Aber selbst wenn das stimmte und Imeli bei der Alternative des „Heiden“ Aristoteles — die wir ja auch heute noch vertreten — geblieben wäre, daß nämlich etwas entweder Substanz sein muß oder Akzidenz, dann hätte Eck die katholische Erklärung des Fortbestehens der sakramentalen Gestalten hier bringen müssen. Denn er mußte das Ganze sehen, wo der Häretiker im Ausschnitt blieb.

Wie Ecks Verhalten also auch immer zu deuten ist, in jedem Fall bestätigt es sich auch hier, daß er vorwiegend Polemiker und nicht Theologe ist. Er trägt auch die Lehre von der Transsubstantiation nur soweit vor, als der Gegner danach fragt und es ihm für die Polemik vorteilhaft erscheint.

§ 22 Die Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie

Aus der Lehre von der Realgegenwart, besonders aber von der Transsubstantiation und dem damit unbedingt gesicherten Fortbestand der Gegenwart Christi folgt, daß das Sakrament aufbewahrt und ihm Verehrung entgegengebracht werden kann. So behandelt Eck diese Fragen u. a. in unmittelbarem Anschluß an die Transsubstantiation und zwar in derselben 31. Homilie des 4. Bandes seiner Predigten, in der er die Einwände gegen letztere zurückweist.

Das Sakrament wird aufbewahrt, zunächst aus Fürsorge für die Kranken. Weil die Stunde des Todes ungewiß sei, aber niemand diese sicherste und heilbringendste Wegzehrung vor seinem Tod entbehren solle, sei es schicklich, so meint Eck, daß der Priester das Sakrament immer bereit halte (H 255). Dies

[100] Polman, Elément 323.; s.o.S. 127.

sei alter Brauch in der Kirche, wie das Konzil von Worms [101] und Augustinus in seiner Schrift „Über den Besuch der Kranken“ [102] bezeuge.

Der zweite Grund liegt für Eck in der Erhabenheit und Heiligkeit des Sakramentes. Im Alten Testament sei die Bundesarche in einem Zelt verschlossen und das Manna in einem kelchförmigen Gefäß aufbewahrt worden. Wir hätten nun nichts Heiligeres und Erhabeneres in der Kirche als das Allerheiligste, den Herrn Jesus Christus im Sakrament. So sei es selbstverständlich [103], daß es ehrfürchtiger und würdiger behandelt werden müsse als das Manna, das nur sein Vorbild gewesen sei. Wenn aber Christus nicht in der Kirche aufbewahrt würde, dann sei sie ärmer als die Synagoge, denn hier seien in der Bundesarche die zwei Tafeln mit den Geboten, der blühende Stab des Aaron und das Manna aufbewahrt worden (H 255). So seien die Tempel der Neuchristen kahl und leer. Die Kirche aber verwahre das wahre Manna, das hochwürdige Sakrament zum Trost und zur Hilfe für alle Gläubigen. Wenn Gott schon so ernste Vorschriften über die Aufbewahrung und Behütung der heiligen Gefäße erlassen habe, weshalb sollten dann die Christen dieses eine Allerheiligste, das sie besitzen, nicht mit so großer Verehrung wie möglich aufbewahren dürfen? (H 256).

Für Eck ist also der praktische Grund der Krankenkommunion nicht allein maßgebend für die Aufbewahrung des Sakramentes. Auch ohne ihn würde er letztere für notwendig halten. Bestimmend ist dabei für ihn das Verlangen nach einem sichtbaren Ausdruck des Reichtums und der Heiligkeit der Kirche und nach einem greifbaren Ziel der kultischen Akte des Volkes. Hatte das Alte Testament in der Bundeslade dieses Symbol, in dem es seine Auserwählung durch Gott gewährleistet sah, und an dem sich dieses Bewußtsein, das Volk Gottes zu sein, immer wieder entzündete, so braucht auch die Kirche nach Eck die dauernde Gegenwart eines sichtbaren Zeichens der Nähe Gottes, das er allein im Altarssakrament gegeben sieht. Durch den Tabernakel wird für ihn der Kirchbau erst zur Kirche. Die Neuchristen sind deshalb nicht nur in einem leichten Irrtum, nein, sie machen sich der Blasphemie schuldig, wenn sie dieses Sakrament nicht heilig behandeln. Vollends treibt es Eck in Schrecken, wenn sie die Überbleibsel nach der Kommunion einfach wegschütten, gerade als wenn diese kein Sakrament seien. Das stehe in vollem Widerspruch zu dem, was Cyrill v. Alexandrien in seinem Schreiben an den Bischof Calosyrius schreibe [104]. Hier werde die Auf-

[101] Frdb I/1351; s.o.S. 38, Anm. 5.
[102] II, 4; PL 40, 1154.
[103] „merito decentius ac dignius observari“. (H 255).
[104] PG 76, 1075.

fassung, daß das bei der Kommunion Übriggebliebene am nächsten Tag zur Heiligung nichts mehr nütze, ausdrücklich zurückgewiesen mit der Begründung, Christus bleibe derselbe, sein Leib werde nicht verwandelt, und die Kraft der Weihung und die lebenspendende Gnade beständen (H 258) fort.

Mit der Möglichkeit, das Sakrament aufzubewahren, hängt für Eck die Verpflichtung, es anzubeten, und die Berechtigung, es in der Prozession mitzuführen, aufs engste zusammen. Eck gibt zu, daß Christus nicht deshalb gegenwärtig ist, um angebetet zu werden, aber wenn die Lutheraner das als Einwand gegen die Anbetung des Allerheiligsten anführen, dann erscheint ihm das als Gaukelspiel. Denn dem König oder Kaiser müsse man die schuldige Reverenz erweisen, wann und wo man ihm begegnet, ganz gleich, ob er dazu gekommen sei oder nicht [105]. Sollen wir, so fragt Eck weiter, deshalb den Herrn weniger verehren, weil er nicht um seinetwillen sondern um unseretwillen da ist? Mögen die Lutheraner auch noch so verblendet sein, das geben sie doch zu, daß Christus dieses Sakrament zu seinem Gedächtnis eingesetzt hat. „Hat nun der Herr Jesus wollen mit seinem eignen Leichnam dich mahnen, an ihn zu denken, ihn zu ehren, zu loben und Dank zu sagen, wie bist du dann so unsinnig, daß du ihm keine Ehre willst tun? Willst ihn nicht anbeten? So er dich daran mahnet und spricht Ecce adsum, siehe, ich bin da, der (ich) dich erlöst hab. Und du gleichwie ein Maultier und Roß, in denen kein Verstand ist, gehst für und tust dem Herrn der Glorie keine Ehre an, vor dem sich neigen alle Knie der Himmlischen, Irdischen und Teuflischen, dem willst du kein Knie beugen. So tut der Teufel Christus mehr Ehre an denn ein solcher Maulchrist“ (Pr I, 104v).

Diese Art zu argumentieren, ist sicherlich nicht ungeschickt und durfte eines gewissen Eindruckes auf die Menschen dieser Zeit, in der die Verehrung des Altarssakramentes eine solche Rolle spielte, wohl sicher sein. Dem Anliegen der Reformatoren wird Eck allerdings auch dabei nicht gerecht. Wir dürfen aber nicht sagen, daß er es ganz übersehen hat. Besonders beachtlich möchte es mir erscheinen, daß Eck die Verehrung des Sakramentes in Verbindung bringt mit dem Vermächtnis des

[105] „Aber dise neuchristen wollen das hochwürdig sacrament den zarten fronleichnam Jhesu Christi nit anbeten jm nit reverentz thun: Phuy dich du böser teufel in d'hell. Ja sprechens er ist nit darumb da, das man in anbetten soll: Ein schöne gauck1erey: siech wi blindt die leut seind: wann dein Künig oder Keyser für dich gieng, woltest du im nit eer erbieten, wann er schon nicht darumb da wär? Er say da warumb er wöl: wann er nur da ist und ist ein Keyser und ein Künig: so geet die regel Pauli für sich: Wem man eer schuldig ist, dem sol man eer geben“. Pr I, 104v.

Herrn, sein Gedächtnis zu feiern. Man könnte meinen, Eck sehe also noch eine Verbindung zwischen der Feier des Opfers als des Gedächtnisses des Kreuzesopfers und der Verehrung des im Sakrament gegenwärtigen Christus. Aber wir müssen vorsichtig sein. Wir wissen ja schon, daß Gedächtnis bei Eck mehr ein bloßes Daran-denken bedeutet, und wenn wir uns den oben zitierten Text genauer ansehen, dann stellen wir fest, Eck sieht im Sakrament nicht den sich opfernden Christus oder wenigstens eine Hindeutung auf das Opfer, etwa in der Tatsache, daß sakramental nur der Leib gegenwärtig ist, sondern er verehrt den gegenwärtigen Christus und zwar als den „sieghaften Christus“ (Pr 3,143v), lobt und dankt ihm dafür, daß er ihn erlöst hat. So wird für Eck durch die Verehrung des Sakramentes auch nicht in erster Linie das Andenken an das Kreuzesopfer sondern an Christus überhaupt wachgehalten. Der Vollzugscharakter des Sakramentes, den die Protestanten freilich einseitig häretisch betonten, der aber wesentlich ist zu einem vollen Verständnis der Sakramente, wird bei Eck nicht beachtet. Er bleibt eben auch hier ganz in der traditionellen Vorstellungen oder — besser gesagt — in den Vorstellungen der letzten seiner Zeit vorangehenden Jahrhunderte stecken und vermag nicht, die überkommenen Wahrheiten der Forderung der Stunde gemäß im größeren Zusammenhang darzustellen. So wundern wir uns auch nicht, wenn er die Begründung des hl. Thomas für die Einführung des Fronleichnamsfestes wiederholt, daß nämlich eigentlich dieses Fest am Gründonnerstag gefeiert werden müßte, aber weil dann die Kirche beansprucht sei mit der Betrachtung des Leidens Jesu, habe sie den besonderen Fronleichnamstag eingerichtet [106]. Eine Begründung, die einer ungerechtfertigten Trennung von Opfer und „Sakrament“, wie wir uns ungenau auszudrücken pflegen, Vorschub leistet oder sie vielmehr schon voraussetzt. Es ist an sich nicht einzusehen, weshalb die intensive Betrachtung des Leidens Christi uns davon abhalten soll, Frucht, Nutzen, Heil und Trost dieses Sakramentes gebührend in unser Bewußtsein aufzunehmen, besonders wo Eck in anderem Zusammenhang (wenn er nämlich begründet, weshalb die Kirche Karfreitag keine Messe

[106] „Dann wie wol das Fest solte gehalten werden der zeyt nach auff den grünen Dornstag, da unser lieber Herre Jesus das auffgesetzt nach dem er dz Osterlämlin gessen hatt, so aber dazumal die kirch ist bemüt mit d' betrachtnuß des leydens Jesu Christi, und darumb hatt die christlich kirch diß Fest umbgelegt, biß auf disen tag. Diewohl nichts desterweniger die frommen Christen dazumal das Sacrament empfahen, geschicht hier damit sie hertzlich bedenken sein leyden und sterben. Dann in auffsetzung des Sacraments sprach er: dz thut zu meiner gedechtnuß. Heut aber wijrt das bedacht an jm selbst was frucht, nutz, hayl und trost wir empfahen von disem hochwürdigen Sacrament“. Pr 3, 143r.

aber doch eine Kommunionfeier hält) selbst einmal sagt, daß die Kommunion die „fructus dominicae passionis" mitteile (Ench 115v).

Wenn Zwingli gegen die Anbetung des Sakramentes anführt, die Menschheit dürfe nicht angebetet werden, und deshalb sei das Sakrament nicht anzubeten, so entwickelt Eck dagegen die Lehre von der Idiomenkommunikation. „So die Gottheit nimmermehr verläßt die Menschheit Christi, sagen neue und alte Lehrer, man soll mit einer Anbetung beide anbeten, Gottheit und Menschheit (Unwahrh. 7v) [107].

Einen Schriftbeweis für die Anbetung der Eucharistie und damit auch der Menschheit Christi sieht Eck in Ps 99 (98), 5: „Erhöhet Gott unseren Herrn und betet an den Schemel seiner Füße, denn er ist heilig". „Sag mir", so fragt Eck, „welchen Schemel willst du anbeten als den Fronleichnam Christi" (Pr 1,104v). Denn nach Isaias 66,1 sei das Erdreich der Schemel Gottes. Nun könnten wir aber kein Erdreich anbeten als das Fleisch Christi, das da genommen worden sei „von dem Acker der keuschen und reinen Jungfrau Maria". „Gott sollen wir anbeten", so schließt Eck diese Betrachtung, „und ihm allein den höchsten Dienst erweisen. So aber seine Menschheit untrennbar von dem Sohn Gottes ist angenommen worden, so daß er sie in Ewigkeit nimmer lassen wird, so ists ein Anbeten, da mit die Gottheit und Menschheit Christi angebetet wird. Denn wiewohl die Naturen jede in ihrem Wesen bleibt, so sind sie doch in einer Person" (Pr 1,105r).

Wie für Eck die Rechtfertigung der Verehrung und Anbetung der Eucharistie u. a. darin gegeben ist, daß auf diese Weise das Andenken an den Herrn gefördert wird, so sieht er hierin auch die Begründung der Prozession. Er sagt einmal: „Ich habe vorher angezeigt, dies ist die letzte und vornehmste Meinung, warum das Sakrament von unserm Herrn Jesus Christus ist aufgesetzt, daß er dies der Kirche hat zuletzt gelassen zu einem Gedächtnis. Sie haben dann all ihre Vernunft und Sinn verloren, sonst müßten sie bekennen, daß dies Sakrament umgetragen genau so die

---

[107] „wiewol die menschhayt Christi für sich selber aine pure Creatur ist, darumb sie für sich selber und allain nit anzubetten ist, so ist sie doch der höchsten reverenntz würdig, die man ayner puren creatur auff erden beweisen mag. Für das ander, wiewol die menschhayt Christi ain pure creatur ist, so ist sie doch unschidlich und bleibt in ewigkayt verayniget der Gothait, also das Christus ewigklich warer Got und mensch bleibt . . . Nymm ayn gleichnus: Es ist gleichsam ein forcht darmit du förchst ain glüends eysen und dz feur anzurüren. So nun die menschait mer verayniget ist der Gothait, dann das feur dem eysen . . . so soll man auch die Gothait und menschait den gantzen Christum anbetten, wiewol die ursach anzubetten, erspringt alles her von der Gothait". Pr 3, 143v; über die Communicatio idiomatum vgl. Pr. 3, 142v.

Mensch zur Andacht reizen und an das Leiden des Herrn Jesus erinnern kann wie in der Messe" (Unterricht 70v).

Sonst folgert er das Recht zu Prozessionen und Umgängen einfach aus der Realgegenwart. Weil „da ist unser Herr und unser Gott, darum wir ihm die höchste Ehrerbietung pflichtig sind" (Pr 3,143v). Wenn die Juden Christus bei seinem Einzug in Jerusalem schon eine Prozession bereitet hätten, wieviel mehr jetzt die Christen dem sieghaften Christus, der da sitzet zur Rechten des Vaters. Wie oft komme es doch vor, daß man Königen und Kaisern in Prozession entgegengehe, warum solle man da nicht Prozession halten dem Herrn Jesus, der da ist ein König aller Könige, ein Herr aller Herren, dem gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Die Neuchristen, die wegen der Prozessionen die Einfalt der Kirche verspotteten, seien wie Michol, die den König David verspottet habe, weil er mit der Harfe in der Prozession vor der Arche Gott gelobt und frohlockt habe (2 Sam 6,12 ff). Mit David danke die Kirche Gott, daß er sie erwählt habe aus allen Sekten, Rotten und aller Zwiespaltung (Pr 3,143v).

An dieser Stelle, die übergeht in eine Art Hymnus auf die Nähe Gottes und die Schönheit des Gottesdienstes der Kirche, wird so recht deutlich, was schon oben betont wurde, wie Eck gerade in diesem Kapitel über die Realgegenwart und die Verehrung der Eucharistie vieles anklingen lassen konnte, was in der Volksfrömmigkeit lebendig war. Eck versteht das auszuwerten und die Verarmung, die die neue Lehre hier herbeizuführen drohte, anschaulich zu machen. Es ist sicher nicht zufällig, daß seine Predigten an diesen Stellen auch vielfach einen wärmeren, innigeren Ton bekommen und ein tieferes religiöses Beteiligtsein spüren lassen als das sonst der Fall ist.

§ 23 Die Kommunion.

a. Die Häufigkeit der Kommunion.

Zum Schluß haben wir uns noch mit einigen Fragen, die die Kommunion im engeren Sinne betreffen, zu befassen, nämlich mit der Häufigkeit der Kommunion, der Vorbereitung auf sie und ihrer Wirkung. Eck befaßt sich mit diesen Fragen hauptsächlich in den Predigten für den Gründonnerstag im ersten Bande seines Predigtwerkes.

Zwar lehnt Eck, wie wir schon in den Betrachtungen über die Privatmesse sahen, entschieden die Forderung der Protestanten, nur dann Messe zu halten, wenn Kommunikanten da seien, ab, weil das bei der Seltenheit des Kommunionempfanges durch die Laien praktisch zu einer weitgehenden Abschaffung der Messe führen würde. So heißt es bei ihm einmal: „Wenn die Kirche

auf Kommunikanten warten sollte, würden die ganze Woche in einer großen Stadt nicht viel Messen gelesen" (Unterricht 67r).

Aber Eck hält die häufige Kommunion deshalb nicht etwa für unmöglich oder wenig begrüßenswert. Er gibt zu, „wenn es wäre wie in der ersten Kirche, da die Menschen schier täglich zu den Sakramenten gingen, wären die Ordinantzer (d. h. Osiander und die Nürnberger) nicht dermaßen verdächtig" (Unterricht 67v) mit ihrer Forderung, keine Messe ohne Kommunion zu halten. Denn im „Anfang der Kirche empfingen alle die, die bei der Messe waren, das hochwürdige Sakrament täglich. Denn welche nicht wollten kommunizieren, dieselben mußten herausgehen vor der Stillmessen (Interfuerunt solum usque ad offerenda tunc exierunt cum catechumenis) mit den Ungetauften.

Danach ist es dazu gekommen, daß sie allein auf allen Sonntagen[108] kommunizierten. Danach ist es gekommen, auf die drei Fest, Ostern, Pfingsten und Weihnachten[109]. Zuletzt auf die österliche Zeit allein"[110] (Pr 2,14v). Allerdings hätten sich immer viele fromme Christen gefunden, und sie fänden sich auch noch, „die nicht allein zur österlichen Zeit, wie sie schuldig sind, sondern aus freiem Willen auch sonst zu hochzeitlichen Tagen das hochwürdige Sakrament empfangen, etwa zu Pfingsten, Unserer Frauen Himmelfahrt, Allerheiligentag, zu Weihnachten oder wann sie eine Andacht dazu getrieben hat" (Pr 1.123v). Eck sieht also die geschichtliche Entwicklung der Häufigkeit des Kommunionempfanges ganz richtig. Er hält diese Entwicklung durchaus nicht für erfreulich, sondern er trägt sie vor, um zu zeigen, „wie groß die Lieb und Andacht abgenommen haben" (Pr 2,14v). Heute sei „die Welt so böse und so voll Sünde und Laster geworden, daß auch das eine Mal viel rohen Dirnen und kalten Christen will noch zuviel sein" (Pr 2,14v). In der Predigt zum 1. Adventssonntag weist Eck darauf hin, wie es früher Brauch gewesen sei, auf Weihnachten zu kommunizieren. Er schließt mit dem bewundernden Ausruf: „O wie eine selige Zeit das war, da die christliche Liebe so groß war"[111]. Es ist aber vielleicht bezeichnend für die Art Ecks, daß er wohl gelehrt nachweist, wie in früherer Zeit die Sitte der Kommunion zu Weihnachten bestanden habe und daran deutlich werde, daß der Advent den und den Sinn habe, es aber zu einer unmittelbaren und echten Aufforderung an die Zuhörer, nun ihrerseits Weihnachten auch durch den Kommunionempfang zu feiern, nicht kommt[112].

b. Die Vorbereitung auf die Kommunion.

Praktisch bleibt es bei der Osterkommunion, und so konzentriert Eck seine ganze Unterweisung über die Vorbereitung auf die Kommunion und die Wirkung des Empfanges auf die Predigten vom Gründonnerstag. Ich bringe sie hier ziemlich in ihrem vollständigen Verlauf, selbst wenn dabei Lehrinhalte zum zweiten Mal gebracht werden. Es scheint mir wertvoll, einmal zu zeigen, wie nach der Meinung Ecks damals das Volk über die hl. Kommunion unterrichtet werden sollte.

Man kann nach Eck das Sakrament in vielerlei Meinung betrachten:

1. als ein Sakrament, d. h. als ein äußerliches, sichtbares Zeichen, darunter der wahre Leib und das Blut gegenwärtig ist. So geschehe es am Fronleichnamstag.
2. als ein Opfer.
3. als „eine speysung und gemainsame (communio)." Das geschehe am Gründonnerstag und anderen heiligen Tagen.
4. als Wegzehrung oder Speise auf dem Weg. Als solche gebe man es den kranken, sterbenden Menschen.

Ein jeder Mensch, der das Sakrament empfangen will, soll, so meint Eck, bedenken, was ihn dazu antreibt. Hier ließen sich wieder vier Gründe angeben:

1. Der Christ empfange das Sakrament zum Gedächtnis des Leidens Christi und zur Danksagung dafür. Damit komme er dem Befehl des Herrn: Tuet dies zu meinem Gedächtnis, nach, und

---

[108] Frdb I/1321. [109] Frdb I/1320 f.

[110] Frdb II/887; vgl. Pr 1, 132r/v, wo Eck diese geschichtliche Entwicklung genau so vorträgt. „Diß Sacrament sollen all Christglaubigen offt empfahen, wie das im anfang d' kirchen geschehen . . . . ." Pr 1, 132r; Thomas S. th. III. q. 80 a. 10 ad 5.

[111] „Dann Adventus heist ein zukunftt: ist von alten dise zeit gar eerlich und Christenlich gehalten worden, vil darinn gefaßt worden und gepeicht: das yedermann zu Weyhenachten das hochwürdig sacrament entpfangen hat, wie yetz zu Oesterlicher zeit: des haben wir zeugnuß von dem heiligen märterer und Babst Fabiano. Und wenn nicht öffter, so sollen doch zu dem wenigsten die menschen trey mal das sacrament entpfahen, zu Ostern, Pfingsten und Weyhenachten (Frdb I/1319) und die heyligen Concilien Agathense und Elibertanum haben erkennt: die layen, die zu weyhenachten, zu Ostern und Pfingsten nicht entpfahen das sacrament, die sol man nicht glauben, das sie recht Christen sind, auch dafür nicht halten (Frdb I/1320). O wie ein selige zeyt das war do Christenliche Lieb so groß war". Pr 1, 3r.

[112] Ein solcher Hinweis findet sich aber in Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt, das er im Dezember 1525 anlegte und das Eintragungen von seiner Hand zu den einzelnen Tagen des Kirchenjahres aus der Zeit von 1525—1532 trägt. Hier heißt es zum 4. Adventsonntag: „Adhortetur plebanus populum, ut praeparet se ad futuram solemnitatem; mulieres confiteantur et communicent; similiter magistri cum scholaribus, dicat de gaudio spirituali futuri festi". vgl. J. Greving, Pfarrbuch 1301. Nach „die pfarramtlichen Aufzeichnungen des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (1491—1518), hrsg. v. Franz Falk (Freiburg 1904) Erl. u. Erg. Bd IV, Heft 3, bestand auch dort die Sitte, daß Weihnachten einzelne die Kommunion empfingen (S. 39 f.).

das helfe ihm auch am besten zur rechten Andacht. „Denn so ein Mensch soll dies Sakrament andächtig empfangen, so kann das nicht besser geschehen als mit der Betrachtung des Leidens Christi" (Pr 1,132v). Aber nicht nur des Leidens sondern des ganzen Lebens Christi und aller Guttaten Gottes solle der Christ dabei gedenken.
2. Der Christ wolle weiter im Sakrament das Pfand der Liebe und Barmherzigkeit Gottes empfangen. Denn als Pfand seiner höchsten Liebe habe Christus uns die Eucharistie hinterlassen.
3. Im Sakrament wolle er dann die Arznei für seine kranke Seele empfangen. Sei Christus doch der wahre Arzt und barmherzige Samaritan.
4. Schließlich dränge es den Christen zum Sakrament aus Gehorsam zur Kirche, die ihm den Empfang zur österlichen Zeit gebiete.

Aber alle diese Gründe lassen sich nach Eck in dem einen Satz zusammenfassen: „Und in summa: Das say dein maynung du wöllest das Sacrament empfahen, Gott zu eer und deiner seel zu hayl" (Pr 1,133r).

Vor allem müsse aber der Christ darauf achten, das Sakrament würdig zu empfangen, damit er sich nicht das Gericht esse, wie der hl. Paulus sage. Ausgangspunkt und Fundament aller würdigen Vorbereitung ist für Eck aber der rechte Glaube [113]. Den Gegenstand dieses Glaubens faßt er in folgende vier Punkte zusammen: Es gehören dazu

1. Die Realgegenwart. „Zu dem ersten, so glaubt fest, daß unter der Gestalt der Hostie wahrlich sei der Fronleichnam Jesu Christi. Eben der Leib ganz, der aus Maria, der Mutter, geboren, hier auf der Erde gewandelt, gegeißelt, ans Kreuz gehängt, in das Grab gelegt, auferstanden und gen Himmel gefahren" (Pr 1,133r).
2. Die Gegenwart des ungeteilten Christus in jedem Teil der Hostie. „Glaub ein jeder Christ fest, daß der ganze Leib Christi ist unter der ganzen Hostie und unter jedem Teil der Hostie" (Pr 1.133r). Hieraus folgt nach Eck, daß der Laie in der kleinen Hostie nicht weniger empfängt als der Priester in der größten.
3. Die Transsubstantion. „Zu dem dritten, so glaubt fest, daß die Substanz des Brotes durch die Worte des Priesters, von Christus dazu aufgesetzt, verwandelt wird in den Leib Christi durch die Allmächtigkeit Gottes, und bleiben doch da die Umstände und Anhänge des Brotes (Accidentia), als die Weiße, Süße, Figur etc." (Pr 1,133v).

[113] „darumb alle beraytung zu dem sacrament muß am glauben anfahen als ein fundament: Dann also lernt Christus ein weyßen man bawen auff ein felßen" (Pr I/133r).

4. Die Lehre von der natürlichen Mitfolge. „Zu dem vierten, so glaubt fest, so der Leib Christi vornehmlich unter der Hostie gegenwärtig ist, Christus aber nun auferstanden ist und fürderhin nicht mehr stirbt, darum ist sein Fronleichnam nicht ohne seine gebenedeite Seele, es wäre sonst ein toter Körper. Ist dann die Seele Christi da, so muß auch sein Blut da sein. Denn das Blut ist ein Stuhl der Seele (sanguis est sedes animae). Dazu ist der Leib und die Seele Christi da, so ist auch da die übergebenedeite Gottheit. Denn was Gott angenommen hat, hat er nie verlassen" (Pr 1,133v). Der Christ empfange demnach den Leib Christi, seine Seele, sein Blut und seine Gottheit. Weiter folge daraus, „daß du Laie nicht weniger empfängst unter der einen Gestalt des Brotes als der Priester unter beiderlei Gestalt (Pr. 1,133v).

In den vier hier genannten Punkten wird nach Eck deutlich. einen „wie großen, herrlichen, kostbaren, edelsten Schatz" man in diesem Sakrament empfängt. Umso notwendiger sei deshalb eine gründliche Vorbereitung. Nach dem rechtschaffenen Glauben müsse der Christ besonders auf die Reinheit des Gewissens achten. Wenn man nicht zu eines großen Herren Tisch gehe, ohne sich zu säubern, wieviel mehr müsse man dann darauf achten, daß man nicht unsauber und unflätig zum Tisch Gottes, des höchsten Herrn, komme. So erfordere die Vorbereitung die Reinigung von aller Sünde und dem Willen zu sündigen. Wie aber die Reinigung geschehen solle, lerne man im Sakrament der Beichte. Eck gibt einen kurzen Unterricht über die Beichte, in dem er besonders die Vollständigkeit des Bekenntnisses betont. Hierbei solle der Hausvater seinem Gesinde, der Meister seinen Schülern helfen, weil besonders das junge Volk leicht aus Scham und Furcht eine Sünde verschweige und nicht den großen Schaden bedenke, der aus einer unwürdigen Kommunion entstehe.

Aber Beichte, Fasten und Sakramentenempfang seien vergebens, so meint Eck, wenn wir nicht aufhörten zu sündigen. So müsse zur Beichte hinzutreten der Vorsatz, die Sünde und die Gelegenheit zur Sünde, wie unnütze Reden und leichtfertige Gedanken, zu meiden und sich in der Tugend zu üben [114].

Dann gehört für Eck zum würdigen Empfang des Sakramentes

[114] „dann das ist ein gewisse regel; ein fürsatz zu sünden, ist sündt. Da sehenn nun zu die uneeliche schlaaf weyber bey in haben oder jm willen sint die wieder ein zusetzen, die valsch maß, gewicht, schlüssel, dietrich, böß segen haben oder wo ein Statt ein böße verdamliche gewonhait hat und nicht jm willen ist die ab zu thun, wucherer, spiler etc., die nit ein fürsatz haben darvon zu lassen: und in summa alle die, die in einem sündtlichen standt sint unnd nit jm willen haben darvon zu lassen, valsch spiler, cupler, valsch mintzer, alle die valsch gewerb treyben müessen die all fallen lassen, sonst empfahen sie das Sacrament wie Judas" (Pr 1, 134r).

die Enthaltung vom geschlechtlichen Verkehr in der vorhergehenden Nacht [115]. Diesen Punkt behandelt Eck sehr ausführlich. Er kommt in zwei Predigten darauf zu sprechen (Pr 1,134r; 137r). So habe der Priester Achimelech David und seinen Dienern auch nur dann von dem gesegneten Brot geben wollen, wenn sie rein von Weibern wären (1 Sam 21,5), und Oza sei nach der Auffassung der Juden deshalb erschlagen worden, als er die Arche habe festhalten wollen (2 Sam 6,6), weil er die Nacht vorher ehelichen Verkehr gehabt habe. „Hat nun Oza unrecht getan", fährt Eck fort, „dadurch, daß er die Arche angerührt hatte, da er bei seiner Frau gelegen, wieviel schuldiger sind die, die den Fronleichnam Christi wollen empfangen, nachdem sie erst von ihren Weibern her gingen" (Pr 1.137r). Eck denkt dabei an den ehelichen und außerehelichen Geschlechtsverkehr [116], ohne darauf zu achten, daß der außereheliche Geschlechtsverkehr sowieso unfähig zum Empfang der Kommunion macht. Für die Forderung, daß die Eheleute sich enthalten sollen, beruft Eck sich auf das kirchliche Recht [117].

Eck nimmt hier keinen besonders rigorosen Standpunkt ein Er vertritt im 5. Band seiner Predigten bei der Behandlung des 6. Gebotes immer den milderen, indem er zur Nachsicht mit den Weltleuten mahnt und sich dagegen wendet, daß diesen von der Sicht des Mönches her unnötig Lasten auferlegt werden.

Auch die Pollution macht unfähig zum Empfang. Hier unterscheidet Eck aber zwischen der Pollution, die durch unkeusche Gedanken und Völlerei verursacht ist, und dem bloßen Samenerguß ohne eine „evaginatio mentis". Der Empfang nach letzteren Umständen sei nach der Meinung der Doktoren nur läßliche Sünde. Hier besteht für Eck kein zwingender Grund, die Kommunion zu verschieben. Wenn aber eine Verschiebung auf den nächsten Tag leicht möglich sei, solle man aus Ehrfurcht vor dem Sakrament es tun [118].

115 „Zu dem dritten, so gehört zu würdiger empfahung des Sacraments, das ein mensch sich ganz ordenlich ihn guter rhu enthalt vor der empfenknus des sacraments: fraw und man nit bey einander ligen: ja andächtig leut legen sich gar nicht an das betth, mer wachend dann schlaffend." Pr 1, 134r.

116 „deß gleichen auch in der ee oder ausserhalb der ee ein frawen erkennen: macht ein menschen ungeschickt: das würdig Sacrament zu empfahen. Darumb die alten geystlichen recht gar hart gebotten haben, das die eeleut sich enthalten der eelichen werck wann sie zu dem tisch Gottes geen wöllen". Pr 1, 137r.

117 Frdb I/1320; I/1247. Über die durch den Geschlechtsverkehr und die Pollution hervorgerufene Unfähigkeit zum Kommunionempfang, vgl. Browe, Pflichtkommunion 89; 30 ff.; Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters, Breslauer Studien z. hist. Theol. 23 (1932) 48.

118 „Wenn es aber ein unreynigkeit wer am leif, die vermischt wär mit dʻ unreynigkeit der seelen, so hyndert die: als wann einem man etwas im schlaff begegnet auß vorgeenden unkeuschen gedanken oder fillerey, so wirt er ungeschickt das sacrament zu empfahen . . . (Quando tamen nullam evaginationem mentis sentiret pollutus in somno, ut cognoscens suam, neque aliquam ineptitudinem, doctores nolunt eum communicantem peccare mortaliter, sed solum venialiter; sed non video, si possit commode differre in sequentem diem, quod teneatur pro reverentia sacramenti, differre maxime exigens)". Pr I, 137r.

Eck nimmt diese Ausführungen zum Anlaß für einen heftigen Ausfall gegen die Lutheraner [119], um dann mit einem Gebet um würdige Kommunion zu schließen.

Die engere Vorbereitung besteht nach Eck im Gebet. Wenn es schon allgemeiner Brauch sei, vor einer irdischen Mahlzeit zu beten, dann sei das Gebet doch sicher angebracht, wenn man an diesen heiligen Tisch trete [120]. Der Mensch könne ja aus sich nicht genügen, all sein Genügen komme von Gott. Deshalb solle er inbrünstig Gott bitten, daß er ihn würdig mache zu dem Sakrament [121]. Was man beten solle, wäre jetzt in allen Gebetbüchern zu finden. Es wäre allein deshalb gut, wenn alle Menschen lesen könnten, allein um der Gebete der hl. Väter Augustinus, Ambrosius, Bernhard und Gregorius willen. Wer aber nicht lesen könne, der solle Gott danken ob seiner Wohltaten, das Leiden Christi und das Mitleiden Mariens, die Freude der Engel und das Frohlocken der Seligen, das Elend der Verdammten und die Sakramente als wunderbare Gnadengaben Gottes an seine Kirche betrachten. Er solle dem Hauptmann die demütigen Worte nachsprechen, mit David die Barmherzigkeit Gottes anrufen und dergleichen mehr. Wenn er schon nicht viele Worte machen könne, so solle er von Herzen aufseufzen mit Anna, der Mutter Samuels (1 Sam 1,13), den Herrn um Erleuchtung bitten, damit er ihm alle Sünden offenbar mache und sie vertilge. Gott sehe das Gebet der Demütigen an und verachte ihre Bitten (Ps 102 [101], 18).
Mit einem solchen andächtigen Gebet könne man eine mangelhafte Vorbereitung durch gute Werke wettmachen [122]. Wie Magdalena

119 „Wann Gott auch einßmals erzurnte über die Lutherischen pfaffen und münchen: die also mit unrayn henden her lauffen von jren uneelichen huren (mit urlaub zu reden) unbett, unbeicht, ungerewet. Es wäre nicht ein wunder es schliege blitz, hagel und thunder darein: got erleucht sie." Pr I, 137r.

120 „dann so in gemein der gebrauch ist, das fromme Christen betten ee das sie essen . . . So nun ein Christ biten soll vor der gemeinen speyß des leybs, wie viel mer vor der empfahung der gebenedeyten speyß der seel soll wir andächtig betten". Pr 1, 134v.

121 „Dann so wir nit genusam seyen etwas guts aus unns zu gedencken, dann alle unser genugsame ist aus Gott. Darumb sollen wir andächtig und hytzig Gott bitten, das er unns würdig mach zu disem Sacrament". Pr 1, 134v.

122 „Und also wo ein mensch sich nit genusam berayt vor het mit guten wercken, so mag er das erstritten mit dem andächtigen gebet." Pr 1, 135r.

und die anderen Frauen mit wohlriechenden Salben zu dem Grab des Herrn gekommen seien, sollten wir unsere mangelhafte Vorbereitung durch Fasten, mit den geistlichen, wohlriechenden Wurzeln eines andächtigen Gebetes ausgleichen. „Dann aber", so schließt Eck, „vertraue auf die Barmherzigkeit Gottes und gehe hin, sicher, unerschrocken zu dem Sakrament" (Pr 1,135r).

Auf die Frage, wem der Priester das Sakrament spenden dürfe, gibt Eck folgende Antwort:

Die erste Bedingung sei, daß der Empfänger den „Gebrauch der Vernunft und des Glaubens" habe. Deshalb gebe man das Sakrament keinem Ungläubigen, keinem Geisteskranken (Narren) und keinem jungen Kind. Wann aber einem Kind das Sakrament gegeben werden soll, das lasse sich nach den Lebensjahren allein nicht festsetzen. Oft sei ein Kind von 10 Jahren vernünftiger als ein 13-jähriges. Als Regel gibt Eck an: Wenn das Kind unterscheiden könne zwischen einer konsekrierten und unkonsekrierten Hostie, es glaube, daß sein Erlöser wunderbar unter der Gestalt des Brotes zugegen ist, und Andacht zu dem Sakrament habe, so solle es ihm gereicht werden. Vater und Mutter sollen das Kind darin unterrichten, und zwar möglichst früh. Denn es sei gut, daß ein Kind beizeiten in seiner Unschuld darin unterwiesen werde und das Sakrament empfange, dann könne man hoffen, daß Gott ihm desto mehr Gnaden und Gaben gebe und es so sein Leben lang besser gerate [123].

Was aber die Unsinnigen und Besessenen angehe, solle man nach dem Rat der Gelehrten ihnen in einigen Fällen das Sakrament reichen, in einigen Fällen nicht. Es komme vor, daß der Empfang hier zur Gesundung verhelfe (Pr 1, 135r).

Weiter müsse der Empfänger nüchtern sein, die Kranken ausgenommen. In diesem Zusammenhang beschäftigt sich Eck mit der Frage, wie man sich bei einem eucharistischen Wunder verhalten soll, wenn etwa die Gestalt eines Fingers erscheine, wie es St. Gregor begegnet sei [124], oder die eines kleinen Kindleins, wie es oft geschehe. Das Sakrament in solch wunderbarer Gestalt solle man nicht genießen sondern, wie die gelehrten Männer raten [125], aufheben.

So sehr auch jeder sich prüfen solle vor dem Empfang, so sollen doch die Priester keinem das Sakrament verweigern, der öffentlich zum Empfange komme, sei er nun ein Sünder oder nicht. Nur den öffentlichen Sündern dürfe das Sakrament nicht gereicht werden, solange sie nicht öffentlich Buße getan hätten.

Schließlich müsse der Empfänger auf leibliche Sauberkeit achten. Es sei eine gute Gewohnheit, vor dem Empfang zu baden. Auch solle in den Sakristeien stets ein „Gießfaß" sein.

Der Christ, der das Sakrament empfangen will, hat also nach der Unterweisung Ecks auf vieles zu achten und mancherlei zu tun. Wenn man auch die Äußerung Ecks, andächtige Leute legten sich in der Nacht vor dem Kommunionempfang überhaupt nicht ins Bett (Pr. 1, 134r), für eine dem Prediger zugute zu haltende und nicht ernst zu nehmende Übertreibung auffassen kann, so hat doch alles in allem die Kommunion bei Eck den Charakter einer Angelegenheit, die schon wegen der vielen Umstände selten bleiben mußte. Und doch würden wir den Tatbestand nicht richtig treffen, wenn wir hier ein typisches Beispiel für Werkfrömmigkeit in damaliger Zeit gegeben sehen wollten. Hatte Eck schon im Zusammenhang mit dem vorbereitenden Gebet davon gesprochen, daß das demütige Gebet und das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes die fehlenden Werke ersetze, so spricht er noch fast eine ganze Predigt lang über den Wert und den Sinn unserer Vorbereitung. Hier betont er mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß nicht nur faktisch unsere Vorbereitung unzureichend ist und durch die Barmherzigkeit Gottes vollständig gemacht werden muß, sondern daß all unser Bemühen und Werk grundsätzlich ungenügend ist und uns niemals würdig machen kann. Wer das vergesse, der nehme aller Vorbereitung ihren Wert. „Doch vor allen Dingen", so leitet Eck diese Betrachtungen ein, „so mußt du behalten die Demütigkeit vom Anfang bis an das Ende. Denn durch Hoffahrt, auch geistliche, würdest du all deine Bereitung und Würdigkeit umstoßen und darum, so merk gar eben, daß du nicht all dein Vertrauen setzest auf deine Bereitung, sondern auf die Barmherzigkeit Gottes" (Pr 1, 137r). Weil hieran viel gelegen ist, will Eck sich ausführlicher mit dieser Frage beschäftigen. Ursache dazu geben ihm „einige Frevelmenschen, die all ihren Trost setzen auf ihre Bereitung und da-

[123] „Darumb ist gut, das vatter und mutter hosti haym nemmen und das kindlein fragen unnd underrichten, das es wisß, was unterschid da sey zwüschen der hosti, die vom becken kombt und die der priester in dem ampt der hyligen Meß unnd sonst ihn Sacraments weys wandelt und handelt. Und ist gut, das ein kindt bey zeyt ihn seiner unschuld also underwisen werdt unnd das Sacrament empfahe. Dann es ist gut einem menschen, das ehr das joch des herren trage von jugent auff. Es ist zu verhoffen, Gott der her gebe dem kindt dester mer genaden und gaben, das es sein leben lang dester baser geradt und im treffenlich wol ersprieß zeytlich und geystlich". Pr 1, 135r. Aus dem Rat an die Eltern, Hostien zum Unterricht der Kinder mit nach Hause zu nehmen, könnte man schließen, es sei damals noch Brauch gewesen, unkonsekrierte Hostien als „Eulogien" zu verteilen. Ecks Pfarrbuch sagt aber nichts darüber. Über die Eulogien vgl. P. Browe, Pflichtkommunion 198 f.

[124] Erzählt von Paulus Diaconus in: Vita S. Gregorii c. 23; PL 75, 52 f.; vgl. LThK IV, 689.

[125] Z. B. Thomas, S. th. III. q. 82 a. 5 ad 3; Browe, Die scholastische Theorie der euch. Verwandlungswunder 324 ff.

bei vergessen die Barmherzigkeit Gottes" (Pr 1, 137r). Das seien elende Gleißner, die auf sandigen Boden bauten. Auf der andern Seite verließen jetzt die Neuchristen sich ganz auf die Barmherzigkeit Gottes. Die echten und guten Christen ständen in der Mitte. Sie vergäßen nicht die guten Werke, verließen sich aber auch nicht darauf und verhielten sich wie der unnütze Knecht des Evangeliums (Lk 17, 10) [126]. Die lutherische Irrlehre habe er schon durch seine Unterweisungen über die Vorbereitung, die er ja im einzelnen mit der Schrift belegt habe, widerlegt. Drum wolle er sich jetzt gegen die „gleißnerische Meinung" wenden. Der sei folgendes entgegenzuhalten.

Vor allem fordere die Teilnahme am Tisch Gottes Demut. Was Christus von dem Teilnehmer an einem weltlichen Gastmahl fordere, das gelte erst recht hier (Lk 14,8 f.). Die Demut besteht nach Eck nur darin, „daß ein Mensch aus göttlicher Gnade würdig wird und teilhaftig dieser göttlichen Barmherzigkeit und nicht aus unserer Geschicklichkeit, nicht aus unserer Bereitung. Denn auch sich würdig bereiten, ist eine Gabe Gottes" (Pr 1, 137v). Ohne Christus können wir nichts tun. Bereiten sollen wir uns wohl, aber wir sollen nicht hoffen und bauen auf unser Bereiten. Denn dann hofften und bauten wir auf uns selbst, das habe Gott aber in Jer 17,5 verboten. Diese Regel gelte aber auch für die guten Werke überhaupt, nämlich sie nicht zu unterlassen und dabei doch die Hoffnung nicht auf das eigne Verdienst zu setzen. Wer das letztere tue, der sei wie einer, der sich auf ein Rohr stütze. Wer auf sein Verdienst poche, der sei nicht nur stolz, der nehme sich damit auch die Grundlage seines Stolzes, d. h., er zerstöre das gute Werk, das er ja nur habe, sofern er es aus der Hand Gottes entgegennehme [127]. Gerson habe ein großes Wort gesprochen: „Wenn ein Mensch tausend Jahre sich bereite, daß er würdig Messe lese, so mag er es doch aus seinem Verdienst nicht erlangen" [127a].

„Hüte dich nun", so folgert Eck, „daß du nicht . . . sehest auf deine Verdienste. Bereitung und guten Werke, sondern mit David sprichst: Zu dir, Herr, hab ich erhoben meine Augen, der du

[126] „Die dritten sint die guten Christen, geen hin mitten hindurch; underlassen nit die guten werck wie die Luttherischen. So hofften sie auch nit so gar darauff, dass sie darauff allein bawen und der barmhertzigkeyt Gottes vergessen, sondern sie sprechen, wie sie der herr Jhesus gelernt hat: Wann ir thut alle die ding, die euch geboten sint, so sprecht wir seyen unnütz knecht. dz wir schuldig seien gewesen zu thun, das haben wir than". Pr. 1, 137v.

[127] „Welcher mensch also auff sein verdienst trutzet, der verleurt die ursach; er wonet nicht in der hilff des allerhöchsten". Pr I, 137v.

[127a] „Tractatus de praeparatione ad Missam et pollutione nocturna" ed. Den Pin (Antwerpen 1706) III, S. 333: „Si mille annis valeret aliquis se disponere ad dignitatem celebrationis, nec sic per se attingeret".

wohnest in dem Himmel (Ps 123 [122], 1)" (Pr. 1, 138r). Auf sich selbst dürfe man nur sehen, um sich seiner Gebrechlichkeit bewußt zu werden und sich zu demütigen. Wollte man sich aber beschauen im Spiegel der guten Werke, dann sei alles verdorben [128]. Weiter seien unsere Gerechtigkeit und unsere guten Werke, abgesehen davon, daß wir sie nicht aus uns selbst tuen, gemäß 1 Kor 4,7: Was hast du, das du nicht empfangen hast, unvollkommen, gebrechlich, zu klein, zu schwach und unrein. So frage Augustinus: „Was sind unsere Verdienste, wenn er urteilen sollte ohne Barmherzigkeit, anders als große Laster?" (Pr 1, 138r). In den Psalmen sei diese Tatsache immer wieder bezeugt.

Nun leitet Eck zu einem längeren Gebet über, in dem der Beter seine Bedürftigkeit und Unwürdigkeit bekennt und das vorwiegend aus Schriftstellen, besonders solchen aus den Psalmen, besteht.

Wenn aber jemand nach gründlicher Vorbereitung in Demut erkenne, wie unwürdig er sei, einen solchen Schatz Gottes zu empfangen, aber aus Gehorsam, Liebe und zum Heil der Seele doch das Sakrament empfange, so solle er wissen, daß das Verlangen nach dem Empfang schon ein großes Verdienen sei. So sage Augustinus: „Glaube, so hast du ihn genossen" [129]. Deshalb sei es für die Kranken, die das Sakrament nicht empfangen könnten, heilsam und gut, wenn der Priester es ihnen zeige und sie so ihre Begierde übten. Aber der wirkliche Empfang bedeutet nach Eck viel mehr, weil die Sakramente Gnade wirken nicht allein „aus der Geschicklichkeit des Empfängers", sondern aus sich selbst heraus, „sofern sie ihre Kraft haben aus dem Leiden und Sterben Christi (non solum ex opere operantis sed etiam ex opere operato)" (Pr 1, 138v).

Gehe der Christ aber zum Sakrament, dann solle er auch nicht immer an seine Sünden und das Beichten denken, sondern aus ganzem Herzen sich der Betrachtung des Leidens Christi, der Güte Gottes und der Größe dieses Sakramentes hingeben. Deshalb sei es auch nicht gut, sofort nach der Beichte zum Empfange dieses Sakramentes zu laufen. Denn seien sie dort umgegangen mit dem Unflat der Sünde, so könnten sie nicht gut gleich mit dem Herren der Glorie zu Tische gehen. Falle einem aber auf dem Wege zum Empfang eine ungebeichtete Sünde ein, und könne er nicht gut mehr beichten, dann solle er nur ruhig das Sakrament empfangen mit dem Vorsatz, die Sünde bei der nächsten Gelegenheit zu beichten.

[128] „Wann er aber allein wolt ansehen die spiegel seiner guten werck und darinnen ein wolgefallen haben und ein wannen machen der hoffart; wär alles schad und verderblich". Pr 1, 138r.

[129] Frdb I/1331; PL 35, 1602; 35, 1607.

Beim Empfang solle der Christ im Herzen mit Thomas beten: „O mein Gott und Herr", mit dem Hauptmann: „O Herr ich bin nicht würdig" oder mit Job: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" etc.

Nach Ecks Pfarrbuch sprach der Priester unmittelbar vor dem Empfang dem Volke von der Kanzel herab die „allgemeine Beichte" vor [130], die folgendermaßen schloß: „Nun geht fröhlich herzu und empfanget den großen Schatz des zarten Fronleichnams Jesu Christi, unseres Erlösers und Heilmachers. Drückt in euer Herz seine heiligen fünf Wunden, schreit zu ihm mit Herz und Mund mit St. Thomas: O mein Herr und Gott; o Herr Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner; Jesus, Sohn des lebendigen Gottes, sei gnädig mir armen Sünder. Rufet mit tiefer Demut mit dem Hauptmann: Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach, aber sprich ein Wort, so wird gesund meine Seele. Der Fronleichnam unseres lieben Herrn Jesus Christus † behüte euch in das ewige Leben. Amen" [131].

Beim Empfang soll man den Mund sittlich aufmachen und nicht schnappen. Den Kindern soll man es zu Haus vormachen. Wenn etwas am Gaumen festklebe und man es mit der Zunge nicht lösen könne, dann solle man das Sakrament nicht mit den Fingern berühren, sondern einen Priester bitten zu helfen. Wenn man das Sakrament heruntergeschluckt habe, dann soll man den Wein aus dem Kelch trinken, aber nur keine Reverenz erweisen, denn es sei ja nur Wein und kein Sakrament (Pr 1, 138v).

Nach dem Empfang solle man sich hüten, unnötig auszuspucken, damit nicht eine Partikel des Sakramentes mit dem Speichel den Mund verlasse. Der Leib Christi bleibt nach der Meinung Ecks so lange gegenwärtig, wie die Substanz des Brotes geblieben wäre, wenn sie nicht verwandelt worden wäre. Der Christ solle nach dem Empfang nicht gleich die Kirche verlassen, sondern an einem stillen Ort Gott danken und ihn bitten, er möge ihn all seiner Gnade teilhaftig machen, ihm das Gedächtnis seiner Leiden einprägen, die Verdienste seines Sterbens ihm mitteilen und ihn in vollkommener Liebe allen, Christus und der heiligen Kirche, einverleiben. Schließlich solle man noch beten für das Seelenheil seiner Angehörigen und Wohltäter, kurz für die Seelen aller Lebenden und Toten, für die zu beten man schuldig sei, und für alle gläubigen Seelen.

Nach dem Empfang des Sakramentes soll man aus Ehrfurcht nicht gleich essen. Wie lange man warten müsse, darüber sei nichts Bestimmtes gesagt. In früheren Zeiten, als die Laien aus

[130] Greving, Pfarrbuch 140; 144 f.
[131] Greving, Pfarrbuch 213.

großer Liebe noch täglich das Sakrament empfangen hätten, habe man etwa 5 Stunden gewartet [132].

Vor allem solle man sich aber vor Völlerei und übermäßigem Weingenuß hüten, dazu vor leichtfertigem Geschwätz und Benehmen. Hier solle wieder der eine dem anderen mit gutem Beispiele vorangehen, und der Meister seinen Knecht und seine Magd mit allzu viel Arbeit verschonen, nicht unnötig mit ihnen schimpfen und sie zu Gebet und guten Werken anhalten. Es sei eine schöne Sitte, wenn viele am Tage des Sakramentenempfanges die neun Kirchen besuchten wie am Karfreitag (Pr 1, 139v).

Bei soviel Vorschriften und Vorschlägen mag einem ein wenig unbehaglich werden. Wir müssen allerdings daran denken, Eck hat den einmaligen Empfang zur Osterzeit im Auge, da kann er schon eher Forderungen stellen, die bei einem öfteren, ja täglichen Genuß gar nicht durchzuhalten wären, wie etwa die Nachtwache vor dem Empfang, das Nüchternbleiben nachher und der Besuch der neun Kirchen usw. Aber trotzdem scheinen die Sätze über unsere grundsätzliche Unwürdigkeit und das daraus folgende demütig vertrauende Gebet, Darlegungen, wie sie sich etwa in Luthers „Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo Sacramento Eucharistiae" (1518; WA 1, 329—334) kaum eindrucksvoller finden lassen, wegen der Menge der sonst angepriesenen oder vorgeschriebenen Werke an Gewicht zu verlieren. Das braucht aber wiederum nicht unbedingt auf einen entsprechenden Mangel in Ecks religiösem Bewußtsein zurückgeführt zu werden, sondern kann eine Folge seiner Methode sein. Denn er häuft auch in den Predigten in ganz formalistisch äußerlicher Art den Stoff. Er zählt eines nach dem anderen auf und legt mehr Wert auf Vollständigkeit als darauf, daß jedes seiner Bedeutung gemäß zur Geltung kommt. Dazu ist er ein gelehrter Herr, der sein großes Wissen anbringen möchte. So können wir damit rechnen, daß er manches bringt, etwa die Canones bei Gratian über die Nüchternheit nach der Kommunion, um zu glänzen und weniger, weil er ihm unmittelbare religiöse Bedeutung zumißt oder es sogar für sein eigenes praktisches Leben eine solche hatte.

c. Die Wirkung der Kommunion.

Zum Schluß ist noch nach Ecks Auffassung über die Wirkung des Kommunionempfanges zu fragen.

In der ersten Predigt zum Fronleichnamstag gibt Eck die Wirkung der Kommunion folgendermaßen anschaulich und kurz

[132] Frbd I/1321.

an: Christus nenne sein Fleisch eine wahrhaftige Speise. Die Wirkung der Speise sei es aber, das Leben zu ernähren und in Gang zu halten. Die Eucharistie ernähre und stärke demnach das Leben der Gnade und Glorie [133]. In den Predigten zum Gründonnerstag unterscheidet er eine fünffache Frucht des Empfanges:

1. Die erste besteht in einer großen Vermehrung der göttlichen Gnaden. Nach Jo 1,14 bedeute ja das Kommen Christi in die Welt Gnade und Wahrheit. Die Gnade habe eine doppelte Wirkung für den Menschen. Sie ordne ihn hin auf die ewige Glorie, und für dieses Leben bessere sie alle Tugenden des Menschen [134]. So heiße dieses Sakrament mit Recht eine gute Gnade (Eucharistie). Denn so Christus selbst da sei, der gute Schatzmeister, die ewige Weisheit Gottes des Vaters, könnten wir wohl sprechen: „Es sind mir alle guten Dinge mit ihr gekommen" (Weish 2,11).

2. Die zweite Frucht des Sakramentes in uns ist nach Eck die Verzeihung der Sünden. Denn dieses Sakrament sei eingesetzt „zur Mehrung der Tugend und als Arznei täglicher Blödigkeit" (Pr 1, 140r). Das dürfe man aber nicht dahin verstehen, daß die Kommunion die schwere Sünde tilge. Wir hätten ja gesehen, daß wir im Stande der Todsünde das Sakrament unwürdig empfangen. Dann bringe es keinen Nutzen, sondern noch größeren Schaden. Wie ein Toter nicht essen könne, so sei auch dieses Brot einer toten Seele nichts nütze. Das Sakrament tilge die Sünden, insofern es uns zunächst vor der Todsünde bewahre und uns stärke in der Gnade und Tugend. So läse man oft, daß jemand aus großer Anfechtungen erlöst wurde, sobald er das Sakrament empfangen hätte. Eck erzählt ein Beispiel, das er Aeneas Sylvius (in Europa C. 21) entnimmt [134a] und das eine reichlich massive und magische Auffassung von der Wirkung der Messe zum Ausdruck bringt. Hiernach habe ein Edelmann auf den Rat seines Beichtvaters der Versuchung zum Selbstmord durch tägliches Anhören der Messe widerstanden. Eines Tages habe er sich verspätet. Bauern seien ihm entgegengekommen und hätten ihm

[133] „Entgegen spricht Christus, meyn flaisch ist warlich ain speiß. Dann das ist die würkung der speyß, das sie das leben ernere und bewege (Vegetatio vitae) und aber das allerwarest leben ist das dem höchsten leben zu dem gleychisten ist, das ist das leben der genaden und glori. Darumb das flaisch Christi ist ain warhafftige speyß, so dz erneert und bewegt den menschen zu dem göttlichen leben der gnaden und glori" (Pr 3, 138v).

[134] „wer aber hie gnad empfächt, der selbig wird dort glori empfahen, wie David spricht: Gnad und glori gibt der Herr. . . und durch die gnad werden alle tugend jnn dem menschen gebessert . . . .". Pr 1, 139v.

[134a] Vgl. A. Franz, M. i. M. S. 71. Hier wird die Geschichte angeführt aus „Der beschlossen gart" (1505) II, 295.

gemeldet, die Messe sei schon aus. Als der Edelmann darüber sehr traurig gewesen sei, habe einer der Bauern ihm angeboten, für den Reitmantel wolle er ihm die Früchte seines Messehörens überlassen. Der Edelmann sei darauf eingegangen und doch in die Kirche geritten, um zu beten. Auf der Rückkehr habe er den Bauern an einem Baum gefunden, wo er sich selbst gehängt hatte. Der Edelmann habe aber niemals mehr unter der Versuchung zum Selbstmord gelitten. „Siehe", so folgert Eck, „daß allein die Messe zu hören, den Edelmann behütet hat vor der schweren Anfechtung, sich selbst zu henken; die Messe, darin das Sakrament gewandelt wird. Wieviel mehr behütet es uns vor Sünden, wenn es wirklich empfangen wird" (Pr 1, 140r).

Weiter nehme das Sakrament die täglichen Sünden von uns weg, wie die Beichte die Todsünden. Das bezeuge Ambrosius mit den Worten: „Dies tägliche Brot wird genommen zu einer Arzenei täglicher Krankheit" [135], und Augustinus, wenn er sage: „Dieses Opfer wird täglich gebraucht, obwohl Christus nur einmal gelitten hat, denn wir sündigen täglich mit den Sünden, ohne die menschliche Blödigkeit nicht leben kann" [136]. Dann nehme das Sakrament einen Teil der Sündenstrafen weg. Ja, Eck kann sich denken, daß einer mit solcher Inbrunst das Sakrament empfängt, daß ihm ein vollkommener Ablaß zuteil wird.

Und doch wäre es möglich, daß durch den Empfang des Sakramentes auch eine Todsünde nachgelassen wird. Wenn nämlich einem trotz der Erforschung des Gewissens eine Sünde verborgen bleibe, dann werde sie ihm durch die Kommunion bei gewöhnlicher Reue erlassen. Aus all dem sehe man aber, wie heilsam es sei, „daß die Kranken vor ihrem Sterben werden versehen, damit sie weniger Pein leiden in dem Fegefeuer und desto eher daraus erlöset werden" (Pr 1,140v).

3. Die dritte Frucht besteht nach Eck in der Andacht und Inbrunst, die uns durch den Empfang des Sakramentes geschenkt wird. So bete die Kirche am Montag nach dem Palmtag: „Herr, dein Sakrament gebe uns deine heilige Inbrunst" [137]. Hier würden wir ja auch mit Gott vereinigt, und Gott verwandle uns in sich. Es sei umgekehrt wie bei der leiblichen Speise, die in die Natur des Essenden verwandelt werde. Wie ein Siegel nicht die Form des Wachses annehme sondern dem Wachs seine Form gebe, so drücke in diesem Sakrament Gott uns seine göttliche

[135] PL 16, 466; Frdb. I/1319 Petrus Lombardus IV dist. XII. cap. VI.

[136] Eck belegt diese Stelle mit: „Ad Ianuarium". Hier (epist. 54) findet sie sich aber nicht. Wohl ist hier ausführlich von der täglichen Kommunion die Rede. „Ceterum peccata si non tanta sunt, ut excommunicandus quis iudicetur, non se debet a cotidiana medicina corporis separare". CSEL 34, II, 162. Vgl. Petrus Lombardus IV dist. XII. cap. VI. Frdb. I/1342.

[137] In der Postcommunion von Palmsonntag.

Form ein. So habe man im Herzen des hl. Ignatius den Namen Jesus gefunden. Wie das Eisen durch das Feuer feurig werde, so entzünde das Feuer göttlicher Liebe in diesem Sakrament unser Herz.

4. Viertens sei der Empfang nützlich zum Schutze für Seele und Leib. Als Zeugnis führt Eck dafür eine Reihe Kirchengebete an (Pr 1,141r).

5. Schließlich verleihe das Sakrament ein vollkommenes Leben der Seele. Aber nicht nur der Seele, auch das leibliche Leben erfahre hier eine Stärkung. Viele Menschen, die auf dem Todbett das Sakrament empfangen hätten, seien durch seine Kraft wieder gesund geworden.

Alle Gnade aber finde seine Vollendung in der ewigen Glorie. Die ganze Herrlichkeit und Größe des Sakramentes ist auch für Eck keine endgültige sondern nur ein Zeichen und Unterpfand künftiger größerer Herrlichkeit. Eucharistie ist nicht Erfüllung sondern Speise auf dem Wege. „Wenn aber", so folgert Eck, „das Sakrament hier die Seele lebendig macht, so erwirbt es ihr auch die Glorie der ewigen Seligkeit. Wie Elias in der Kraft eines Brotes, in der Asche gebacken, gewandelt ist bis an den Berg Gottes Horeb, so gehen auch wir in der Kraft dieses Brotes zu dem Berg Gottes in die ewige Seligkeit. Wie Zeugnis gibt Christus: „Wer genießt mein Fleisch und trinkt mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn erwecken an dem jüngsten Tag" (Jo 6,54). Denn wer jetzt würdig ißt hier in dieser Zeit diese englische Speise, der kommt zum Berge Horeb, zur Sättigung des Tisches in ewiger Glorie. Das verleihe uns Gott. Amen" (Pr 1,141r).

In der letzten Predigt, der 6. für den Gründonnerstag, behandelt Eck noch die Folgen der unwürdigen Kommunion.

Diese ist erstens eine „erschreckliche Todsünde", die nicht nur den Leib zerreißt sondern auch die heilige Dreifaltigkeit verunehrt. Die Pein des Todes verschulden, die das Sakrament unwürdig empfangen, genau wie die, die den Herrn Jesus gekreuzigt haben (Pr 1,141v).

Dann fährt, nach der Ansicht Ecks, der Teufel in sie und ergreift Besitz von ihnen. Das äußere sich weniger in äußerer Pein als in innerer Verhärtung wie bei Judas (Pr. 1,142r). Weiter seien körperliche Krankheiten die Folgen des unwürdigen Empfanges, wie auch der hl. Paulus in 1 Kor 11,30 bestätige (Pr 1,142r).

Viertens verfielen die unwürdigen Empfänger der Pein der ewigen Verdammnis (Pr 1,142v).

So schließt Eck mit einer dringenden Warnung, doch ja das, was als Arzenei eingesetzt sei, nicht zum Gift und zur Verdammnis werden zu lassen. Denn „ein jeder, der also das Sakrament unwürdig nimmt unter freundlicher, guter Gestalt, als wäre er ein guter Christ, der verrät Christus an seine sündlichen Glieder:

O Judas, was tust, so gedenkst hin? Willst du ewiglich verdammt und Gottes Huld und allen Gutes ewiglich beraubt sein? Nicht also, tu dir selbst nicht übel. Laß das Leiden und Sterben an dir nicht verloren sein. Kehr dich zu Gott, dem Herrn, aus ganzem Herzen, so wirst du Gnade und Barmherzigkeit von Gott erlangen" (Pr 1,143r).

Im ganzen können wir über die Behandlung der Eucharistie als Kommunion durch Eck, wie sie in diesem Kapitel dargestellt wurde, ein bedeutend positiveres Urteil abgeben als über die der anderen strittigen Punkte.

Wohl treffen wir auch hier die schon oben erwähnte wahllose Häufung der Argumente, die wenig geordnet und selten auch nur einigermaßen verarbeitet sind. Doch ist hier der theologische Beweis stichhaltiger und vollständiger. Allerdings müssen wir bedenken, daß in dieser Frage auch ganz anders vorgearbeitet war. Wir brauchen nur an die Summa des hl. Thomas zu denken. Wieviel fand Eck hier über die Eucharistie als Kommunion vor, und wie wenig über ihren Opfercharakter. Das gilt noch mehr von der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts, die die Messe als Opfer völlig übergeht. In dieser Frage bedurfte es damit einer bedeutend größeren eigenen theologischen Arbeit, um hier der Reformation wirksam entgegentreten zu können. Schöpferischer, selbstständiger Theologe war Eck aber nicht.

Die Behandlung der Eucharistie als Kommunion ist weiter nicht nur theologisch flüssiger und gründlicher, sondern auch lebendiger und praktischer. Das liegt vor allem daran, daß Eck hier viel mehr religiös beteiligt ist und so auch in der Darstellung – besonders natürlich in den Predigten — einen wärmeren und lebensnäheren Ton findet.

VIII. Kapitel

Ergebnis und Schlußbewertung.

Es sind noch kurz die Ergebnisse dieser Arbeiten zusammenzufassen. Mir scheinen die hier angestellten Untersuchungen in doppelter Hinsicht wichtig zu sein. Einmal geben sie uns Aufschluß darüber, wie damals, wenn auch nicht von der katholischen Theologie überhaupt, so doch von einem ihrer einflußreichsten Vertreter, die Lehre von der Eucharistie gegenüber dem reformatorischen Angriff dargestellt wurde. Zweitens bieten sie einen Beitrag zur Charakterisierung des Mannes, dessen Werk sie zum Gegenstand haben.

Was die erste, mehr sachliche Seite angeht, so ist das Ergebnis nicht besonders erfreulich. Natürlich ist es, wie bei allen Urteilen über das Spätmittelalter und die Reformationszeit auch hier notwendig zu scheiden und zu unterscheiden, weil dieses Zeit zu gegensätzlich und zwiespältig ist, als daß eine einfache Lösung die Wirklichkeit ganz träfe. So finden sich, wie wir sahen, bei Eck auch Partien, die positiver zu bewerten sind, wie etwa seine Betrachtungen über die Eucharistie als Kommunion. Aber gerade in der Frage, die zu lösen wie wenige andere von der Zeit aufgegeben war, versagt Eck, nämlich bei der Rechtfertigung des Opfercharakters der Messe. Ja, wir können sagen, daß alles andere, was an seinen Darstellungen auszusetzen war, etwa die unbefriedigende Rechtfertigung der Kommunion unter einer Gestalt und der Privatmessen, in einer theologisch ungenügenden Verteidigung des Meßopfers begründet ist. Eck vermag die Einheit von Meß- und Kreuzesopfer nicht genügend sicherzustellen, er vermag nicht zu zeigen, daß durch die Messe dem Kreuzesopfer kein Abbruch getan wird, weil ihm nicht lebendig genug aufgegangen ist, daß in der Messe letztlich nicht wir opfern, sondern zunächst Christus und wir durch ihn, mit ihm und in ihm.

Ich habe diese Frage besonders eingehend untersucht und immer wieder auf das Ungenügen der Darstellung Ecks in dieser Hinsicht aufmerksam gemacht. Damit nun kein falsches Bild entsteht und vor allem keine allzu weitgehenden Folgerungen für die kontroverstheologische Auseinandersetzung gezogen werden, möchte ich Ecks Auffassung noch einmal in kurzen Thesen zusammenfassen und dabei das voraustellen, was die Einheit und Einzigkeit des Opfers Christi gewährleistet.

1. Die Messe ist keine neue blutige Opferung Christi. Eck betont wiederholt den Unterschied zwischen dem blutigen Opfer am Kreuze und dem sakramentalen Opfer in der Messe. Der Modus offerendi dieses Opfers ist die recordatio oder repraesentatio.
2. Das Meßopfer hat seine ganze Kraft vom Kreuzesopfer und beeinträchtigt dieses deshalb nicht.
3. In ihm sind die effectus passionis gegenwärtig.
4. Diese werden uns durch das Meßopfer zugeteilt und letzteres ist hierzu notwendig.
5. Kreuzesopfer und Meßopfer sind identisch, insofern die Opfergabe identisch ist.
6. Der Opferakt ist verschieden.
7. Ebenso ist der Opferpriester ein anderer. Trotz mancher gegenteiliger Aussagen ist Eck durchgängig der Auffassung, daß die Kirche die „principalis offerens“ ist und der Priester in persona ecclesiae opfert, wobei die seinshafte Verbundenheit der Kirche mit Christus bzw. Christi mit den Christen von Eck nicht gesehen wird.
8. Aus der Verschiedenheit von Opferakt und Opferpriester folgt, daß die Messe an Wert unendlich hinter dem Kreuzesopfer zurückbleibt.

Nun könnte man sagen, in den Anschauungen Punkt 1—5 werde der Einheit des Opfers und der Tatsache, daß die Messe Vermächtnis des Herrn an uns und nicht in erster Linie unser Werk ist, damit aber auch den berechtigten Anliegen der Reformation genüge getan. Aber selbst, wenn das der Fall wäre, bleibt bestehen, daß Eck diese Lehren, die er an sich vertritt, nicht so darzustellen und zu formulieren vermag, daß einleuchtend wird, wie hier alle wirklich stichhaltigen Einwände gegen den Opfercharakter der Messe eine Antwort finden. Diese Antwort mag irgendwie in dem, was Eck vorträgt, eingeschlossen sein; aber trotz seiner vorwiegend polemischen, auf die Abwehr der gegnerischen Angriffe gerichteten Haltung finden wir niemals das Bemühen oder die Fähigkeit, die Wahrheiten im Hinblick auf das reformatorische Anliegen zu formulieren bzw. gerade die zentralen Punkte hervorzuheben, die in besonderer Weise geeignet waren, den Angriff auf die Messe vom Zentrum her zu überwinden. Dafür waren die von Eck vorgetragenen Glaubenswahrheiten zu wenig sein lebendiger Besitz und die Fragestellung seiner Gegner von ihm zu wenig miterlebt. Wenn ihm die Problematik überhaupt einigermaßen aufgegangen war, dann brannte sie ihm aber zu wenig auf den Nägeln, um ihm eine neue und genügende Antwort abzuzwingen.

Für ernste und das Zentralchristliche berührende Schwierigkeiten fanden die Protestanten so in der zeitgenössischen Dar-

stellung der katholischen Lehre, wenigstens soweit Eck als ihr Vertreter gelten kann, keine Lösung; schwerwiegende Mißverständnisse oder Mißdeutungen blieben ohne ausreichende Richtigstellung. So ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Protestanten deshalb, weil sie die Schrift ernst nahmen, also um ihres christlichen Gewissens willen, sich wegen der Darlegung Ecks veranlaßt sehen konnten, an objektiv häretischen Lehren festzuhalten.

Eine besonders wichtige Rolle spielte bei dem Versuch, das Verhältnis von Kreuzes- und Meßopfer zu bestimmen, der Begriff der repraesentatio und die Frage, wie sein Inhalt festzulegen sei. Wir sahen, daß Eck die Begriffsbestimmung der Messe als der repraesentatio passionis nicht selbst geschaffen, sondern von Thomas bezw. Gabriel Biel [1] übernommen hat. Bestimmte Formulierungen Ecks schienen es freilich zunächst nahezulegen, daß Eck den Wirklichkeitsgehalt der repraesentatio höher ansetzt als jene Theologen, daß er nämlich eine wirkliche Gegenwart der passio annimmt. Nähere Untersuchungen zeigten dann aber, daß ein solches Verständnis der repraesentatio wohl durch die Auseinandersetzung mit den Protestanten damals nahegelegt war, Eck auch wohl gelegentlich dahingehende Äußerungen in die Feder fließen, daß ihm aber ihre weittragende Bedeutung nicht aufging, weil seiner nominalistischen Geisteshaltung ein solcher Realismus im Grunde fern lag, d. h. also, Eck kam schließlich doch über ein bloßes Wiederholen der von der Schultheologie bereitgestellten Begriffe nicht hinaus.

Die Tatsache, daß bei Eck und durchweg in der gesamten katholischen Literatur der Zeit der Begriff der repraesentatio im Halbdunkel blieb und sein Inhalt nicht klargestellt wurde, obwohl die Zeit eine solche Klarstellung forderte und im Sinne einer wirklichen Gegenwart nahelegte, ist natürlich von großer Wichtigkeit für die Interpretation des Tridentinums, das ja auch davon spricht, daß im Opfer der Messe das einmal am Kreuze blutig vollzogene Opfer repräsentiert wird [2]. Wir können annehmen, daß die Sprache des Tridentinums sich im Rahmen des Sprachgebrauchs der zeitgenössischen Theologie hält, also auch der Begriff repraesentatio ähnlich vorläufig verwandt wird, es

[1] Es ist ein Mangel dieser Arbeit, daß die Lehre des G. B. vom Meßopfer nicht näher behandelt und zum Vergleich herangezogen werden konnte. Ich beabsichtige, diese Lücke durch eine eigene Untersuchung demnächst zu schließen. Die Arbeit von Pasquale Anatriello, La dottrina di Gabrielo Biel sull' Eucharistia (Milano 1937) handelt nicht über die Messe.

[2] „ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret" Denz 938.

sei denn, er werde ausdrücklich genauer umschrieben. Damit wäre wiederum nichts Geringeres gesagt, als daß auch die Formulierungen des Konzils keine abschließenden und erschöpfenden Antworten sind (wie hätten sonst jahrhundertelang immer neue Meßopfertheorien aufgestellt werden können?) [3]. Sie sind mehr Grenzpfähle, die das Feld der Wahrheit abstecken und abgrenzen; dieses selbst durch- und aufzuarbeiten bleibt dann weiter Aufgabe der Theologie.

Oben wurde festgestellt [4], daß es nicht heißt, einen Anachronismus begehen und eine moderne Fragestellung in das 16. Jahrhundert tragen, wenn man danach fragt, ob Eck vielleicht unter repraesentatio passionis die wirkliche Gegenwart der passio selbst verstehe, sondern daß damals die Zeit eine Lösung in dieser Richtung erwartete und nahelegte, weil so am wirksamsten der Opfercharakter der Messe hätte gewahrt werden können, ohne die Einheit des neutestamentlichen Opfers zu gefährden. Umgekehrt aber kann man sagen, und die vorstehenden Untersuchungen scheinen mir zu dieser Auffassung hinzuführen, daß die Mysterienlehre, wie sie in unseren Tagen vorgetragen wird [5], die Richtung angibt, in der die lange ausstehende, befriedigende Antwort auf die von der Reformation aufgeworfenen Fragen zu suchen ist. Sie würde damit das Tridentinum an diesem Punkte zu vollenden trachten und der Einheit der Christenheit vom Zentrum her vorarbeiten, nämlich in Bezug auf das Sakrament, das signum unionis und vinculum caritatis sein müßte [6].

[3] Vgl. Schmaus, Dogmatik III, 2, S. 209 f. [4] S. 136.

[5] Was immer auch an ihren Einzelheiten (bisher) noch ungeklärt, wandelbar und ungenügend sein mag.

[6] Kein anderer als Rudolf Otto hat hierauf hingewiesen. In seinem Aufsatz „Sakrament als Ereignis des Heiligen" (enthalten in der Sammlung „Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie" München 1932, 96 ff.) betont er die Ähnlichkeit, die nach seiner Meinung zwischen seiner und Casels Auffassung besteht, um dann fortzufahren: „Ein Kritiker hat meine Auffassung als „katholisch" bezeichnet. Mir scheint sie die eigentlich evangelische zu sein. Und jene Worte eines Katholiken lassen die Hoffnung entstehen, daß auf dem Grunde dieser Auffassung einmal sich die getrennten Konfessionen wieder zusammenfinden können in einem Stücke ihrer Lehre und Praxis, die sie jetzt in so schmerzlicher Weise trennt". (S. 122).
Auf Seite 106 f. Anm. 1 behauptet Otto sogar, die Idee der kultischen Gegenwart dem äußeren Geschehen nach vergangener Heilstaten habe in Luthers Deutung des Abendmahls und in seinem Proteste gegen die katholische Lehre, daß die Messe eine „Wiederholung" des Opfers Christi sei, gewirkt. „Das Opfer Christi ist nach Luther nicht wiederholbar, sondern der eine und unwiederholbare Opferakt Christi ist gegenwärtig, wann immer seine Gemeinde sein Abendmahl begeht. Diese tiefe Auffassung, die mystisch, nicht supranaturalistisch ist, hätte schon damals siegen sollen über den dürftigen Ersatz der Transsubstantiationslehre durch die Halbheiten der Impanationslehre". Nun bin ich allerdings der Auffassung, daß es deshalb zu Luthers Angriff auf

Mit der Feststellung, daß Eck die Lehre von der Eucharistie theologisch unzureichend darstellt, ist er selbst auch schon weitgehend gekennzeichnet.

Eck ist nicht der große Theologe, für den er weitgehend gehalten und ausgegeben wird, er ist nicht einmal der bedeutendste unter den deutschen Kontroverstheologen seiner Zeit. Unter den Männern, die sich damals für den katholischen Glauben einsetzten, ist er der bedeutendste geworden nicht auf Grund seiner religiösen Tiefe und theologischen Kraft sondern wegen seines Aktivismus, seiner Arbeitsfreude, seiner Gabe, die Geister zu unterscheiden und wegen seiner zähen Ausdauer. Eck ist weniger Theologe als Kirchenmann. Wir brauchen uns nur die Denkschriften aus dem Jahre 1523 vorzunehmen, um bald festzustellen, wie wenig Bedeutung er dort der Theologie für die Bekämpfung der Irrlehre zumißt, wie viel er sich aber auf der anderen Seite von disziplinären Maßnahmen verspricht. Sicher spielt dabei der Mangel an gut ausgebildeten Theologen eine Rolle. Eck stellt zweimal fest, daß außerhalb der Universität Ingolstadt im großen Herzogtum Bayern nur drei Doktoren der Theologie zu finden seien [7]. Aber es wird auch kein besonders großes Gewicht darauf gelegt, hier Abhilfe zu schaffen. In dieser Hinsicht schlägt Eck lediglich zweimal den Ausbau der Universität Ingolstadt vor [8] und empfiehlt die Edition der Dekrete von Synoden und Konzilien [9] und der in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrten Handschriften griechischer und lateinischer Kirchenväter [10]. Im ganzen spricht aus den Denkschriften eher ein gewisses Mißtrauen gegen die Theologie; die negativen Maßnahmen, wie die Kontrolle und das Verbot von Büchern, die Überwachung der Prediger und das Vorgehen gegen verdächtige Universitäten und Personen, stehen bei weitem im Vordergrund. Entsprechend setzt Eck seine ganzen Hoffnungen hinsichtlich der Bekämpfung der Häretiker auf das Institutionelle. Nach ihm bleiben hier zwei Wege: Die Inquisition und die Abhaltung von Provinzialsynoden [11]. Letztere preist er wiederholt und eindringlich als das Mittel zur Behebung aller Schwierigkeiten an.

Dabei bleibt aber bestehen, daß Eck selbst ein sehr umfangreiches theologisches Schrifttum vorweisen kann, auf das er nicht wenig stolz gewesen ist, wie u. a. aus einem Brief vom 15. 6. 1537 an Paul III. hervorgeht [12]. Aber auf seinen Schriften beruht nicht in erster Linie seine Bedeutung. Als theologischer Schriftsteller wäre er nicht die Seele des Widerstandes geworden. Er selbst scheint die Schriften nicht als seine größte Leistung angesehen zu haben. In dem eben genannten Brief, wo er in ziemlichem Selbstbewußtsein von sich sagt, daß er immer der erste gewesen sei im Sichabmühen für den Glauben und das Ansehen des apostolischen Stuhles, nennt er seine Bücher immerhin erst an dritter Stelle, nach den von ihm maßgeblich geführten Disputationen in Leipzig und Baden und seiner Teilnahme an den Reichstagen. Wir haben dazu schon gesehen, wie seine Schriften zum Teil im Zusammenhang mit einer Disputation und einem Reichstag zu deren Vorbereitung oder Weiterführung entstanden sind [13]. Außerdem ist er ja auch in der literarischen Bekämpfung Luthers tatsächlich nicht unbedingt führend, und er lehnt sich zum Teil an früher erschienene Schriften katholischer Zeitgenossen an.

Wo Eck aber die Theologie für den Kampf einsetzt, da ist sie in erster Linie und fast ausschließlich Polemik. Ihm kommt es

---

den Opfercharakter kam, weil er ebenso wenig wie die Mehrzahl seiner katholischen Gegner wegen seiner nominalistischen Geisteshaltung Sinn für „kultische Gegenwart" hatte. Erst recht scheint es mir verfehlt, von Zwingli zu behaupten, daß er „diesen echten alten Sinn der eucharistischen anamnesis in einer Züricher Abendmahlsfeier gerechter geworden ist als Luther" (ebd. S. 108, Anm.). Wenn R. Otto sich mit Zwingli und seiner Auffassung vom „Gedächtnis" identifizieren wollte, dann würde er seine These in Gefahr bringen, die er doch so formuliert: „Eine Sache „feiern", sie kultisch begehen, heißt nicht bloß: erinnernd auf sie zurückblicken, sondern heißt, sie gegenwärtig haben, zugleich aber so, daß nicht wir uns etwas vergegenwärtigen, sondern so, daß das Objekt der Feier durch sich selbst uns gegenwärtig wird." (S. 106). Immerhin mögen uns diese Deutungen der Auffassungen Luthers und Zwinglis durch Otto zeigen, wie sehr auch nach seiner Meinung die damalige Zeit eine Lösung der Probleme betreffs des Meßopfers im Sinne der wirklichen Gegenwärtigsetzung verlangte, die dann ausblieb wegen der nominalistischen Geisteshaltung der Zeit, und wie heute durch die Besinnung auf diese Auffassung vom Wesen der Messe die innere Einheit der Christenheit in einer zentralen Frage heraufgeführt werden kann.

[7] „Si voluimus doctos theologos accipere, in Bavaria tantum reperietis tres doctores theologiae in tam amplissimo ducatu extra studium nostrum, quibus si committatur, plus vexabantur et nihil proficient. Si committatur praelatis, nullus pro se libenter se immiscet, quia vel non est tam doctus ut possit resistere cavillis et inductionibus Ludderanorum, vel ipse aut conventus non exponet se et monasterium tot periculis et diffamationibus" (Friedensburg 183). Vgl. ebd. 188.

[8] Friedensburg 184; 188.

[9] Friedensburg 192.

[10] Friedensburg 244.

[11] „Utumque non video nisi duas vias possibiles; unam de inquisitoribus, aliam de synodo." (Friedensburg 237).

[12] „Beatissime pater! Saepe, etiam ad fastidium, interpello Beatitudinem Tuam, ut qui primus semper fui in laboribus pro fide et honore sedis apostolicae ne postremus habear in premio. Dignus est mercenarius mercede sua. Reverendissimi cardinalis Campegius et archiepiscopus Brundusinus noverunt labores meos, non solum celeberrimarum disputationum Lipsiae et Baden habitarum pluribus septimanis, sed etiam actorum in comitiis Augustae et Ratisbonae et librorum editorum qui simul collecti acervum facerent" (Briefmappe I, 163).

[13] S.o.S. 299.

darauf an, eine Antwort zu haben, um den Gegner zu erledigen. Er entwickelt nicht eine Frage um ihrer selbst willen sondern nur, wenn sie und soweit sie im Kampf gegen den konkret als gegenwärtigen Gegner empfundenen Protestantismus weiterhilft. Die Aufgabe der Theologie, die von der Reformation aufgeworfenen Fragen durch- und aufzuarbeiten und so die hier deutlich gewordenen Unklarheiten, Lücken und schwachen Stellen im Lehrgebäude zu beheben, sieht Eck nicht. Wie sehr er die Bedeutung der Theologie unter polemischem Gesichtspunkt betrachtet, und wie dieser für sein Interesse an ihr maßgebend ist, zeigen wiederum die Denkschriften.

So soll zum Beispiel die zweite Bulle, die zu erlassen Eck dem Papst vorschlägt, nicht den Charakter einer lehrhaften Darlegung der umstrittenen Wahrheiten tragen, es sollen lediglich die Irrtümer aufgeführt werden, und zwar nur ein Teil. Maßgebend für die Auswahl soll weniger ihre von der Sache her bestimmte Wichtigkeit sein, vielmehr sollen die absurdesten ausgewählt werden, jene, deren Furchtbarkeit jedem beim ersten Hören deutlich wird [14]. Eck will also auch bei einer päpstlichen Bulle stark auf die äußere propagandistische Wirkung geachtet wissen. Hier spricht der Praktiker, nicht der Theologe; womit nicht gesagt sein soll, daß Eck in diesem Fall auf dem falschen Wege ist. Weiter soll auch die Begründung für die Verurteilung der Bulle nicht angegeben werden. Damit gäbe man nur Stoff und Anlaß zu Disputationen. Es sei nicht die Art der Richter, im Urteil auch den Grund für die Verurteilung aufzuführen [15]. Eine Einschränkung dieser positivistisch-praktischen Taktik enthält allerdings Ecks Vorschlag, man solle einen Gelehrten oder mehrere beauftragen, auf Grund der hl. Schrift, der Väter und der Konzilsentscheidungen die Häretiker zu widerlegen und deren Verurteilung als gerecht und notwendig zu erweisen. Und er fügt hinzu: Diese müßten sich aber vor Sophismen und vor den neueren Theologen, besonders vor den Mönchstheologen hüten, weil die nur Spott einbrächten [16].

Allerdings können wir nicht sagen, daß Eck selbst sich davon freigehalten hat oder daß seine Schriften ein besonderes Feinge-

[14] „Accipiantur errores absurdissimi ex illis et qui primo obtutu statim horrendi videantur omni audienti“ (Friedensburg 236).

[15] „Et quia stultus est judex qui in sententia exprimit causam quia, licet sine causa non debeat deffinire, non tamen debet illam inservere sententiae, ne offerat materiam disputandi“ (236).

[16] „Tamen bonum est quod committatur uni aut pluribus doctis vivis qui auctoritate sacrarum scripturarum sanctorum patrum et conciliorum reiciant haereses et ostendant causas quibus licite, juste et debite articuli illi fuerint pro haereticis condemnati. Caveant tamen illi a sophismatibus, caveant a recentioribus theologicis, maxime cucullatis, quia solum irridentur“ (Friedensburg 236) Vgl. S. 243.

fühl in dieser Hinsicht verraten. Ähnlich widerspricht bei Eck seine theoretische Forderung dem praktischen Verhalten in Bezug auf Disputationen. In den Denkschriften will er sie vermieden wissen; im Enchiridion handelt er in zwei Artikeln darüber, daß die Ketzer zu verbrennen seien und man sich nicht auf Disputationen mit ihnen einlassen dürfe. Er selbst war aber Zeit seines Lebens von einer unbezwingbaren Disputierlust erfüllt [17], bot sich in seinen Schriften und Briefen immer wieder zu Disputationen an und hat auch wiederholt solche abgehalten oder sie in die Wege zu leiten versucht. Und doch läßt er sich nur immer dann auf eine Disputation ein, wenn er glaubt, daß die katholische Sache, oder besser gesagt er selbst, die Oberhand haben wird. Sonst weiß er sich ihr auch zu entziehen, wie z. B. der in Bern [18]. Dabei müssen wir bedenken, daß die Disputationen für Eck weniger den Charakter eines Gespräches als den eines Ketzergerichtes haben, er also nicht unbedingt durch das Abhalten von Disputationen in Widerspruch steht zu den Artikeln des Enchiridion, in denen er Disputationen ablehnt und grundsätzlich die Verbrennung der Häretiker fordert. Eck will auf der Disputation einen Gegner erledigen, nicht aber mit ihm ins Gespräch kommen. Wenigstens ist das die durchaus kennzeichnendere Seite an Ecks Haltung. So haben auch die Reformatoren Ecks Stellung aufgefaßt. Das beweisen Briefe Oekolampads und Zwinglis aus der Zeit vor der Disputation zu Baden. Hier weisen sie auf den merkwürdigen Zwiespalt hin, daß Eck die Verbrennung der Häretiker fordert und doch mit ihnen, die er als solche abgestempelt hat, disputieren will [19]. Das war für Zwingli u. a. maßgebend dafür, in Baden sich nicht zur Disputation zu stellen. Eck leitet bei seiner Ablehnung der Disputationen der Gedanke, daß über die Wahrheit sich nicht disputieren läßt, erst recht nicht in einer Zeit, die so sehr eine klare Entscheidung forderte, wie die damalige. Eck drängt auf diese Entscheidung. Der Ton aller seiner Schriften gibt davon Zeugnis. In seinen

[17] Lortz, Reformation II, 169.

[18] S.o.S. 298 f.

[19] So schreibt Oekolompad am 19. 4. 1526 an Zwingli: „Heri in billiopoliis conspexi „Locos communes“ Eccii, in quibus determinat, non esse disputandum cum Luthero et Lutheranis, adductis in hoc ridiculis rationibus. Sanxerat autem eximius ille magister noster (Eck) haereticos comburendos. Ex hoc apparet quo candore disputare nobiscum petiverit simplex homo, quos nondum victos ter haereticos vocat“. CR 95, 571.
Zwingli am 22. 4. 1526 an Vadian: „Eccius quosdam locos explicuit, communes ut abitror, Melanchthonem imitatus, misere tamen, in quibus admonet, Lutherum ac Lutheranorum genus non disputatione, sed igni, ferro laqueisque superandum esse“. CR 95, 574 f.; vgl. CR 95, 578, Anm. 3.

Predigten wendet er sich einmal ausdrücklich gegen diejenigen, die meinten, sich aus den Kämpfen heraushalten und neutral bleiben zu können [20]. Und in den Denkschriften spricht er davon, das Wort Toleranz müsse als vom Teufel stammend ausgemerzt werden [21]. Diese dogmatische Intoleranz Ecks war grundsätzlich richtig, ja in einer Zeit weitgehender theologischer Unklarheit besonders notwendig und verdienstlich. Und doch führte sie bei Eck zu bestimmten Fehlhaltungen. Ich meine sein allzu großes Selbstbewußtsein, die damit gegebene Leichtfertigkeit in der Argumentation, seine Rechthaberei, seinen Formalismus und sein mangelndes Verständnis für das Anliegen des Gegners. Auf alle diese Eigenschaften sind wir im Laufe unserer Untersuchungen wiederholt aufmerksam geworden. Sie erst machen die oben festgestellte Tatsache, daß Eck nicht vorwiegend Theologe, als Theologe aber in erster Linie und fast ausschließlich Polemiker ist, so unangenehm und schwerwiegend.

Eck weiß sich und seine Sache im Besitz der Wahrheit, und das gibt ihm das große Selbstbewußtsein. Aber die Wahrheit ist für ihn etwas beinahe nur Statisches, nicht auch etwas Dynamisches, nicht etwas, das jederzeit erworben und verwirklicht sein will. Dadurch wird seine dogmatische Intoleranz nicht selten zu einer Starrheit, die an der Oberfläche bleibt.. Von hier aus ist auch sein kalter, blutloser Rationalismus zu verstehen. Eck verwechselt die ewige, überzeitliche Wahrheit des Glaubens mit seiner recht zeitbedingten und wenig adäquaten Erkenntnis der Wahrheit. Weiter sieht er die Wahrheit primär in der Abgrenzung vom Irrtum; so ist seine Haltung durch eine negative Korrektheit gekennzeichnet, der die ganze Fülle der Wahrheit und ihre innere Lebendigkeit gar nicht aufgeht, und die diese deshalb auch nicht überzeugend aufweisen kann [22]. Je mehr er aber die Wahrheiten nur weiß und nicht auch innerlichst zu eigen hat, umso weniger trägt er an den echten Schwierigkeiten und umso leichter (manchmal auch leichtfertiger), oberflächlicher und formalistischer kann er argumentieren. Wegen seines „kalten Intellektualismus" [23] kommt es bei ihm auch nicht zu dem vitaltriebhaften Grobianismus, wie wir ihn bei Luther antreffen oder

[20] In der dritten Predigt zum dritten Fastensonntag sagt er: „Volgt darauß wie ettlich yetz unrecht thuen die wöllen neutrales, das ist auff keyn seyten sich legen: wöllen weder bey dem alten glauben bleyben noch Luttherisch seyn:das kan nun nicht sein: dann wer nit mit Christo ist, der ist wider in" Pr Ia, 111r.

[21] „Et tollatur diabolicum tollerantiae nomen, quo non posset apertius iniquitas praelatorum ostendi, cum non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt" (Friedensburg S. 231). Eck spricht hier zunächst von der Duldung des Concubinates der Geistlichen.

[22] Vgl. Lortz, Reformation II, 88.

[23] Vgl. Lortz, Reformation II, 91.

zu der polternden Art des Cochläus. Seine Sprache ist weniger grob und losschimpfend als kalt und scharf. Das heißt nicht, daß bei ihm nicht auch gelegentlich grobe Schimpfworte zu finden sind [24], aber die sind doch seltener und für seine Art weniger bezeichnend.

Diese geistige Frontstellung wirkt sich in der äußeren Form der Schriften einigermaßen aus. Nicht die größere, zusammenhängende Darstellung ist für Eck charakteristisch, sondern die Form des Handbüchleins, in dem in kurzen, thesenartigen Sätzen die Irrtümer der Gegner bzw. die Beweise für die katholische Wahrheit zusammengefaßt sind. Insofern ist das Enchiridion nicht nur die verbreitetste Schrift der Zeit gewesen, sondern sie ist in ihrer Art auch besonders bezeichnend für Ecks Größe und Grenze. Die einzelnen Artikel des Enchiridion beschränken sich ja darauf, das Material aus Schrift und Tradition, die Einwände der Gegner und deren kurze Widerlegung zu bringen. Diese literarische Form gab Eck ebenso Gelegenheit, sein großes Wissen, sein überragendes Gedächtnis, seine Schlagfertigkeit, seine Treffsicherheit in der Formulierung und seine Disputierlust zu betätigen, wie sie umgekehrt keine großen Forderungen stellte an seine theologische Kraft und seine tiefe Einsicht in die innere Einheit der Wahrheit. Diese hätten sich da zu bewähren gehabt, wo versucht wurde, die Wahrheit im größeren Zusammenhang darzustellen, die einzelnen Belege innerlich zu verknüpfen und die einzelne Wahrheit bzw. den einzelnen Irrtum als Folge einer übergeordneten Wahrheit bzw. eines Grundirrtums zu erweisen.

Am deutlichsten wird die Eigenart Ecks an den sog. 404 Artikeln zum Reichstag von Augsburg 1530, wo er für den Kaiser die Irrtümer der Reformation zusammengestellt hat. Hier wird auf jegliche Darstellung verzichtet. Es handelt sich lediglich um die Aneinanderreihung von Sätzen. Zuerst führt Eck die Bulle „Exsurge Domine" (Artikel 1—41) und die Conclusionen der Leipziger (42—54) und der Badener (55—64) Disputation an, um dann die besonders für den Augsburger Reichstag zusammengestellten Artikel folgen zu lassen. Nach Ecks eigener Aussage [25] soll es sich um eine Auswahl aus 3000 Eck vorgelegenen und

[24] So heißt es in der 3. Predigt zum 5. Fastensonntag aus Anlaß des Schriftwortes: Wahrlich, so jemand mein Wort wird halten. „Hört zu, hört zu jr Neuchristen: Der glaub allein ist nit gnug: der bloß glaub ist nit gnug wie jr tobet und wüctet und das arm völklein verfüret. Es muß auch da sein die reynigkeit des lebens, jr stinckenden böck, ihr frässige schweyn, jr faule träge eßel, ewer blosser glaub wirt euch nit helffen on gute werck: er ist todt, es ist nichts nutz: dann helt einer Christenliche leer, wann einer die mit den wercken vollstreckt". Pr I, 123r.

[25] Erasmus, Opp. III, 1321, Gussmann, Ecks 404, Artikel 13.

von ihm selbst gesammelten Sätzen gehandelt haben. Gussmann [26] sagt in der Einleitung zu seiner Ausgabe der 404 Artikel, hier würde die geoffenbarte Wahrheit als eine zahlenmäßige Größe aufgefaßt; statt daß ihre lebendige Einheit gesucht werde, erscheine sie in eine kleinere oder größere Summe kirchlich approbierter Lehrsätze zerlegt; Eck hoffe so, durch die Masse zu wirken und verfahre aus diesem Grunde nach den Vorschriften des weltlichen Strafprozesses: Je höher die Zahl der nachweisbaren Verfehlungen, desto stärker das Gewicht der zu verantwortenden Schuld. Gussmann hat damit recht in Bezug auf Eck. Und zwar gilt das für dessen Gesamtwerk. Immer wieder sind wir ja aufmerksam geworden auf die Häufung der Argumente, die vielfach zu einer Überbestimmtheit des Beweises bei ihm führt [27]. Wenn Gussmann dafür aber weniger Ecks engen Gesichtskreis oder seine einseitige theologische Bildung als vor allen Dingen seinen mittelalterlichen Glaubensbegriff verantwortlich machen möchte, so kann ich ihm darin nicht folgen, oder er müßte schon Ecks besonderen, spätmittelalterlichen, nominalistischen Glaubensbegriff meinen.

Im Einleitungskapitel wurde darauf hingewiesen, daß es angesichts der theologischen Unklarheit der Zeit eine wichtige Aufgabe war, den Irrtum zu erkennen und zu entlarven und ihm gegenüber eine klare kompromißlose Haltung einzunehmen [28]. Wie wir sahen, hat Eck dieser Aufgabe genügt, darin stimmt das Urteil aller überein [29]. Aber schon oben wurde auf die Dialektik einer solchen Haltung hingewiesen und gefragt, ob Eck nicht gerade dadurch auch den Gegner auf den Irrtum festgelegt hat. Das würde heißen, daß er 1519 den Bruch erst geschaffen und ihn in der folgenden Zeit, besonders 1541 auf dem Religionsgespräch zu Regensburg, endgültig gemacht hätte. Diese Frage läßt sich auch hier nicht restlos entscheiden. Dazu bedürfte es noch einer eingehenden Untersuchung des Verhaltens Ecks in Regensburg [30].

Aber soviel läßt sich doch sagen, man hat nicht den Eindruck, als wenn Eck besonders daran getragen oder darunter gelitten

[26] A.a.O. S. 32. [27] S.o.S. 91.

[28] S.o.S. 15 f.

[29] Vgl. Wiedemann, Dr. Johann Eck 32; Gussmann a.a.O. 49; Lortz, Reformation I, 261: „. . . er war es, der Luther zwang, seine unkatholische Basis zu enthüllen. Er machte dadurch der Öffentlichkeit klar, daß es hier um letzte Werte ging, nicht um mehr oder weniger interessantes aber letztlich unverbindliches Disputieren."

[30] Die neueren Untersuchungen von R. Stupperich, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen (Leipzig 1936), Schr. d. V. f. Ref. Gesch. 53 (Nr. 160) und, Der Ursprung des „Regensburger Buches" von 1541 und seine Rechtfertigungslehre, in: Archiv f. Ref. Gesch. 36 (Leipzig 1939) 88 ff. sind in dieser Hinsicht nicht sehr ergiebig.

hätte, daß es sein Schicksal war, als der Friedensstörer dazustehen und immer wieder an die frischen Wunden zu rühren. Seine Schärfe entsprach durchaus seiner Veranlagung. Dazu zeigt er sich in seinen Schriften und bei den Disputationen recht wenig gewillt (und wegen seiner geistigen Haltung auch unfähig), den Standpunkt des Gegners zu verstehen, in ein wirkliches Gespräch mit ihm zu kommen und die katholische Wahrheit im Hinblick auf die aufgeworfenen Fragen und Schwierigkeiten neu zu formulieren. Es ist keine Frage, daß bei Eck die „rücksichtslose Schärfe" bei weitem „zu wenig durch religiöse Kraft und entsprechendes Verantwortungsbewußtsein geweiht gewesen" ist [31]. Wenn das noch eines Beweises bedarf, dann könnten dafür die Annotationes zum Regensburger Buch angeführt werden.

Recht eigentümlich ist schon die Art und Weise, wie es zur Abfassung dieser „Annotationes" kam. Eck war von dem päpstlichen Legaten Contarini schon zu Beratungen über das „Regensburger Buch" herangezogen worden, bevor dieses durch Granvella der Versammlung vorgelegt worden war. Er hatte Änderungsvorschläge gemacht, die zum Teil berücksichtigt wurden [32]. Als man dann offiziell in das Religionsgespräch eingetreten war, wurden die ersten vier Artikel ohne große Schwierigkeiten angenommen. Zum fünften über die Rechtfertigung gab es schon ernste Schwierigkeiten. Aber schließlich kam man doch zu einer Einigung [33]. Bei den folgenden Artikeln über die Kirche und die Sakramente wurden die Gegensätze immer schärfer. Während der Versammlung über das Altarssakrament, wo eine Einigung ganz aussichtslos schien, wurde Eck krank [34]. Gropper und Pflug, die mit Eck auf katholischer Seite das Gespräch führten, suchten vergebens, eine Unterbrechung der Verhand-

[31] Lortz, Reformation I, 261.

[32] Pastor, Reunionsbestrebungen 243 f.; Robert Stupperich, Der Humanismus und die Wiedervereinigung 99.

[33] Stupperich a.a.O. 99 f.

[34] Nach Wiedemann „war gerade seine Erkrankung ihm eine erwünschte Gelegenheit, ein Kampffeld zu verlassen, auf dem weder für die Kirche noch für ihn Ehre einzulegen war" 320. In einem Brief an Morone vom Juli 1541 führt dagegen Eck selbst das Scheitern der Verhandlungen darauf zurück, daß er wegen seiner Krankheit sich nicht richtig einsetzen konnte und dann ganz auf die Teilnahme verzichten mußte: „Infortunate, infausta et inauspicata est michi haec dieta Ratisponensis, nam in negotio fidei sperabam me multa expediturum, et fecissem procul dubio, si bona valetudo fuisset michi comes. sic autem factum est, ut non modo nichil sit obtentum ab adversariis post meum a colloquio recessum, sed et bona, quae egeramus in colloquio, in spongiam ceciderint; nichil hic de eucharistia reservata pro infirmis, nichil de adoratione eucharistiae, nichil de concordia Wormaciensi super articulo peccati originalis etc., dum autor nimium adficitur libro suo indocto, ut per Caesarem et ordines imperii autentisetur" Friedensburg, Briefwechsel S. 476.

lungen bis zur Gesundung Ecks zu erreichen. Eck selbst forderte sie auch auf, das Gespräch weiterzuführen und sich an den Legaten Contarini zu halten [35]; er verfaßt dann auf Wunsch des Herzogs Wilhelm von Bayern vom Krankenbett aus die „Annotationes“, die das „Regensburger Buch“ restlos ablehnten und die vom bayerischen Herzog verbreitet wurden, um das Unionsgespräch zu stören [36]. Damit war nicht nur der Stand Gropper's und Pflug's unterminiert sondern auch ihre Rechtgläubigkeit in Frage gestellt [36a]. Sie wehrten sich in einer besonderen Schrift [37] und wurden auch vom Kaiser [38] und Contarini gerechtfertigt [39].

Eck antwortete Gropper und Pflug. Aber er weiß nichts anderes zu erwidern als dies: er habe ja das Buch und nicht sie angegriffen, sie aber lehnten es doch ab, dessen Verfasser zu sein [40], er seinerseits sei vom Herzog, dem er alles verdanke, zu diesem Gutachten aufgefordert worden und habe es, da er bettlägerig krank, einem Schreiber diktiert, habe es aber nicht selbst in die Reichsversammlung geschickt [41]. Im übrigen habe er das „Regensburger Buch“ immer abgelehnt [42].

Wir wollen aber einmal unsere Bedenken über die Art des Zustandekommens der „Annotationes“ zurückstellen und Eck von dem Vorwurf des falschen Spiels freisprechen. Denn es mußte sehr schwer für ihn gewesen sein, von den Verhandlungen ab-

---

35 Wiedemann 320. 36 Pastor, Reunionsbestrebungen 268 f.

36a Eck bezweifelt deren Zuverlässigkeit ausdrücklich in einem Brief an Contarini vom 20. I. 1542, aus dem das Ressentiment dessen spricht. der sich nicht genügend beachtet fühlt: „. . . . Inveni inter mendacia Buceri etiam accusationem mei per Pflugium et Gropperum; ego illis mitissime respondeo, non ut merebantur, neque umquam in negotio fidei illis totum credidi; nam quales habiti sint aliquando in fide, novi. in summa: mala fuit d. Granvellae practica cum insulso et erroneo libro et cum duobus illis suspectis collocutoribus . . . . sed placuerunt illi deputati Paternitati Tuae, ut accepti essent et grati plus quam Eckius: nimis etiam placuit liber obtrusus Paternitati Tuae. at in fine scripsi dolos. quanta jactura erat prae foribus et fidei et sedis apostolicae . . .“ Friedensburg, Briefwechsel S. 479.

37 Abgedruckt in CR IV, 460 ff. „Is est Doctor Eckius collega nuper noster, qui tum gestum colloquium, cui ipse multo tempore et quoad febri corriperetur, nedum interfuit nobiscum, sed et quodammodo pro sua authoritate praefuit adversus omnem iniustam calumniam tueri et defendere deberet, primus omnium est qui atrociter impetit et convellit“ CR IV, 461.

38 CR IV, 464 f.

39 Pastor sagt dazu: „Die bayrischen Herzöge und der Theologe Eck waren somit nicht berechtigt, gegen Gropper und Pflug Verdächtigungen betr. ihrer kirchlichen Gesinnung auszusprechen“. a.a.O. S. 269.

40 Apologia n IVr. 41 Edb. n IIIr.

42 Apologia n IVr. „Neque placuit neque placet liber iste infulsus neque placebit in quo tot errores et vicia deprehendi, unde iudico, sicut semper iudicavi, eum a Catholicis non recipiendum, qui relicto modo loquendi ecclesiae, Melanchtonizat“; vgl. O Ir.

zurücken und so seine Handlungsfreiheit zurückzugewinnen, wenn ihm erst im Laufe des Gespräches klar geworden war, wie aussichtslos es war und wie sehr es zum Schaden der katholischen Sache auslaufen mußte. Denn schließlich stand hinter dem Gespräch der Kaiser, und von ihm war das „Regensburger Buch“ offiziell zur Verhandlungsgrundlage gemacht. Es bleibt aber dann noch zu untersuchen, wie die „Annotationes“ selber aussehen, welchen Geist und welche Haltung sie verraten. Sind sie von einem der Wichtigkeit des Gegenstandes und dem Ernst der Stunde entsprechenden Verantwortungsbewußtsein getragen? Das ist kaum der Fall.

Eck widerlegt jeden Artikel einzeln. Oftmals deckt er mit dem bei ihm gewohnten Scharfsinn wirkliche Mängel, Unklarheiten und Zweideutigkeiten auf. Aber er will auch etwas finden, das er bemängeln kann. Und er findet auch dort etwas, wo eigentlich nichts zu beanstanden ist. Entweder bauscht er Kleinigkeiten auf, oder es sind äußere, formale Dinge, die er nicht in Ordnung findet. In Artikel IV des „Regensburger Buches“ z. B., der über die Autorität der Kirche handelt, wird ausgeführt: weil Gott gewußt habe, daß der Teufel das lebendige Gotteswort zu verfälschen versuchen werde, habe er die Autorität der Kirche eingesetzt, damit diese die hl. Schriften deute. Eck wendet sich in seinen „Annotationes“ sehr breit gegen den Ausdruck „verbum vivum“. Wieso komme der Verfasser dazu, diesen Ausdruck, der Hebr 4,12 für das gesprochene Wort Gottes gebraucht würde, auf das geschriebene Wort anzuwenden? Das sei unerhört und bei den Vätern nicht zu finden. Nach einer ähnlich haltlosen Kritik an dem Gebrauch von 1 Kor 14,29 muß Eck dann aber von dem Artikel als ganzem zugeben, daß er vortrefflich und wissenschaftlich einwandfrei durchgeführt ist [43]. Auch gegen Artikel XII ist eigentlich nichts einzuwenden. Eck beanstandet aber den Ort, an dem er gebracht wird, daß man nämlich aus Neuerungssucht die Reihenfolge des Sentenzenkommentars des Lombarden aufgegeben habe [44]. Ähnliches gilt u. a. von den Artikeln XIV, XV und XVI, wo so schwierige Kontroverslehren wie die Eucharistie, die Beichte und das Sakrament der Ehe behandelt werden. Man sollte annehmen, Eck müßte froh sein, wenn das Wesentliche richtig dargestellt würde. Statt dessen mäkelt er an Nebensächlichkeiten herum. In den Bemerkungen zu Artikel XVI muß selbst Eck seine Verwunderung darüber ausdrücken, daß man sich dort nicht mit Händen und Füßen gegen den sakramentalen

---

43 „Author in aliis optime et docte explicat articulum istum, ut mirum sit, si sensum habeant adversarii, quomodo dissentiant“. Apologia L IVv.

44 „Sed placuit novitas alioquin egregium habuisset ordinem tractandi apud Petrum Lombardum“. Apologia M Ir.

Charakter der Ehe sträube. Dann wendet er sich aber dagegen, daß das Sakrament der Ehe als den Christen eigentümlich bezeichnet werde und führt lang und breit aus, wieso auch die Naturehe als Sakrament bezeichnet werden könne.
Diese Beispiele ließen sich beliebig mehren. Aber es dürfte auch so hinreichend deutlich geworden sein, wie die Annotationes zum „Regensburger Buch" Zeugnis geben von einer schulmeisterlich räsonierenden Haltung Ecks. Das „Regensburger Buch" war doch auch nicht eine protestantische Schrift. Sie war im wesentlichen von Gropper verfaßt[45], von dem päpstlichen Legaten Contarini begutachtet, mit Eck besprochen und schließlich vom Kaiser der Versammlung als Gesprächsgrundlage vorgelegt worden, die in letzter Stunde sich noch einmal um die Einigung der Christenheit bemühen sollte. Daß die vielleicht notwendige Kritik Ecks an diesem Buch die erforderliche religiöse und theologische Tiefe und das nötige Verantwortungsbewußtsein vermissen läßt und daß er auch da, wo etwas zu beanstanden ist, nicht den Versuch macht, wenigstens die Richtung anzugeben, in der die Einigung zu suchen sei, belastet nicht nur die Haltung Ecks beim Regensburger Gespräch, seinem letzten bedeutungsvollen Eingreifen in das religiöse und politische Geschick Deutschlands, sondern sein Schaffen überhaupt. Dazu kommt noch, daß Eck die „Annotationes" auf Befehl des Herzogs Wilhelm von Bayern abgefaßt hat, wie er selbst wiederholt betont[46].

Er sagt ausdrücklich, daß neben dem Eifer für den katholischen Glauben sein Gehorsam gegenüber den Fürsten das Hauptmotiv gewesen sei. Er stehe in deren Sold, und wenn er auch von sich aus bereit sei, den katholischen Glauben zu verteidigen, so sei er doch auch von den erlauchten Fürsten dazu gedungen. Man solle sich also nicht wundern, wenn er die Unermüdlichkeit eines wackeren Soldaten an den Tag lege[47]. Diesen Sätzen eignet deshalb eine solche Wichtigkeit, weil wir wissen, daß diese bayrischen Herzöge ebenso wie die protestantischen Fürsten und Theologen das Einigungswerk des Kaisers zu vereiteln suchten[48].

Von hier aus haben wir neu Veranlassung, damit zu rechnen, daß Ecks Unerbittlichkeit nicht nur auf seine dogmatische Klarheit und intellektuelle Redlichkeit zurückzuführen ist sondern auch, und nicht immer zuletzt auf andere, wesentlich unsachliche Motive. Wie weit ihm aber deshalb das geschichtliche Verdienst abzusprechen ist, durch seine Festigkeit die Grundsätzlichkeit des Angriffes deutlich gemacht, die katholische Glaubenssubstanz vor der völligen Erweichung bewahrt und ihr Existenzminimum gerettet zu haben, bleibt schwer zu entscheiden. Dafür sind die Zusammenhänge zu komplex. Wir urteilen leicht zu einseitig vom faktisch Eingetretenen aus, das ja immer nur die Verwirklichung einer Möglichkeit ist. So nehmen wir zum Beispiel ohne weiteres an, daß die Einigung aussichtslos war, weil sie tatsächlich gescheitert ist.

Mit dem Hinweis auf den Einfluß der bayrischen Herzöge und wenigstens mittelbar auch ihres Geldes auf Ecks Stellungnahme zu dem „Regensburger Buch" haben wir schon die Frage angerührt, was Eck schließlich immer wieder zu seinem unermüdlichen Eintreten für die katholische Sache bestimmte und antrieb.

Gussmann sieht in Eck „das Urbild eines aufgeblasenen, dünkelhaften Gelehrten, den es, halb weibische Eitelkeit, halb landsknechtsmäßige Händelsucht, mit einer wahren Leidenschaft an die Öffentlichkeit zog, um hier sein anmaßendes Ich zur Geltung zu bringen, durch geistlose Klopffechtereien zu blenden und die wohlfeilen Lorbeeren eines nie geschlagenen Gottesstreiters einzuheimsen"[49]. So richtig hier einige Seiten Ecks angedeutet sein mögen, der Mann ist damit als ganzer noch nicht charakterisiert und sein Wesen und Verhalten sind nicht verständlich gemacht. Der Unermüdlichkeit des Pfarrers in Ingolstadt, des Universitätsprofessors und des Kämpfers gegen die Reformation lag mehr zugrunde als bloßer Geltungsdrang, als Eitelkeit, Geschäftigkeit,

[45] Vgl. R. Stupperich, Der Ursprung des „Regensburger Buches" S. 90. Nach Pastor (a.a.O. 235) hat auch Eck Gropper als den Verfasser bezeichnet. In den „Annotationes" erweckt er allerdings den Eindruck, als ob Butzer der Verfasser sei. S.o.S. 193 Anm. 11.

[46] „Fateor me requisitum a principe, cui nihil non debeo in causa religionis" Apologia n IIIr.
„Amici, quae praepropere illustrissimis et vere catholicis (ut tota novit Germania) principibus meis scripsi, ut intelligentiam articulorum haberent, non diffiteor". Apol. n IVr.

[47] „Non autem impetu effundi, sed pro celo in ecclesiam et fidem catholicam, et pro mea in principes meos observantia, nam ob id mihi largiuntur stipendia ut quoties veteris religionis ac fidei catholicae negocium occurrat, eis inserviam. Hoc sciant omnes desertores fidei, etsi mea sponte sedem apostolicam et fidem catholicam defendere paratus sim, tamen etiam ab optimis principibus ad hoc conductum, ut non mirentur, cur strenui militis indefessam operam praestem". Apologia n IVv.

[48] Vgl. Pastor, „Während die genannten Herzöge nicht aus Religionseifer sondern aus ganz anderen Gründen auf einen inneren Krieg hinarbeiteten . . ." 267.
„Die von diesen katholischen Fürsten, an deren Spitze die antibayerischen Herzöge standen, angeführten Gründe, namentlich der erste, zeigen nicht undeutlich, daß es denselben auf die Religion in erster Linie nicht ankam". 274. „Gewiß haben viele derjenigen, welche die katholische Kirche zu vertreten meinten, vor allem die katholischen Fürsten, und unter ihnen in erster Linie die bayerischen Herzöge durch ihre schroffe Haltung dem Einigungswerke sehr geschadet" 276. Vgl. K. Brandi, Kaiser Karl V. 2. Aufl. (München 1938) 391 f.

[49] Gussmann, Ecks 404 Artikel 13.

Streitsucht oder gar Geldgier [49a]. Sie wären auch beim Eintreten für die andere Seite auf ihre Kosten gekommen.

Eck beseelt eine große Sorge um die Seelen, eine echte Leidenschaft des Erziehers und nicht zuletzt eine tiefe Liebe und Begeisterung für die Kirche und für die von ihr allein garantierte und gehütete Wahrheit. Wenn er in seiner Verteidigungsschrift gegen Osiander aus dem Jahre 1540 mehrfach betont, er schaue nicht sonderlich nach hohen Stellungen und Pfründen aus und dann als Grund angibt: „Denn ich will ein Schulmeister mein Lebtag bleiben“ [50], so hat er damit in einer trefflichen

[49a] Diesen Vorwurf machten ihm seine Gegner. So behauptete der „Karsthans“, Eck habe vom Papste für die Leipziger Disputation 500 fl. erhalten (Clemen, Flugschriften IV, 83 f.). Aber Eck ist durch seinen Kampf für die Kirche weder reich geworden, noch wurden ihm Ehrenstellen zuteil. Im Gegenteil, wie die anderen Kontroverstheologen hat er zeit seines Lebens bittere Klage über die mangelnde Unterstützung durch die Kurie zu führen, daß etwa ein kleiner Diener an der Kurie oder ein Tellerwäscher ihm vorgezogen wird. „. . . . Quam lamentabiliter et erumnose vivamus, ex litteris ad San. mum Dominum Nostrum scriptis et scheda alligata intelliges, nec R. mus dominus legatus nec sedes apostolica est memor pauperis Eckii; non scio profecto quomodo tranquilitati studiorum meorum consulam“. Brief an den Bischof G. M. Giberti vom 29. 6. 1525; Friedensburg, Briefwechsel S. 214.

„miror cur in me semper fuit difficilis, ut papa noster Paulus non me iudicaverit dignum praepositura et ex pensione, quae inter partes convenerat, michi 200 detraxerit florenos“. An Contarini am 11. 3. 1540; Friedensburg S. 244.

„novi ego tempore Leonis papae scopetarium, qui nobis dinumerabat 39 beneficia et unam praeposituram obtenta: ego iam praelegi in theologia 31 annis, in philosophia 10 annis: numquam potui habere unam praeposituram vel parvam . . . . tanti fecit papa labores, disputationes, scripta, declamationes, pericula vitae, quae in me suscepi pro fide et honore sedis apostolicae, cum tam multis indoctis interea provideatur et o utinam non Luderanis!“ An Contarini am 13. 3. 1540: Friedensburg S. 254 f.

„Vos Romae tam apertum ius vultis contra Eckium facere dubium; dum in toto imperio semper practicatum sit cum nominationibus regiis, solus Eckius non potest impetrare quod omnibus conceditur, et tam, strenue militanti pro ecclesiae praefertur scutellaris, lavator stanneorum in tencllo papae . . .“. An Contarini am 20. 1. 1542; Friedensburg S. 481.

[50] Ich hab mein Doktorat wol bewert, thu einer mir das nach, darf sich nit schämen. Sagt (Hosiander) ich hab vil vom Bapst, wan mein G. H. von Bayrn nit wären gewesen und ander Fürsten, het ich des Bapsts halb lang übel gelebt. Neidt mich um Thumbpropstey zu Würtzburg, die ich zu haben nie begehrt. Den ich will ein schulmaister mein lebtag bleyben, hab auch nie umb Thumbpropstey zanckt, hat mir subsidium studiorum davon gelungen, obs dem Neydhart layd wer, was geets den schmid an. Gottesrecht ist: Non alligabis os bovi trituranti, quis militat propriis stipendiis unquam. Man tregt dirs nach ins hauß an lauterm gold, derfst nit so vil schnee darum durchwatten, wie Dr. Eck ob 30 Jaren erlitten“. Schutzred kindlicher Unschuld E IIIv.

„So ich bey den christlichen Fürsten, den Hertzogen von Baiern mein gnädigen herren ain ehrlichen Dienst hab, jetzt in das dreyssigsts jahr, gedenk also bey ihren F. G. mein leben lang ain schulmayster zu bleyben. Wan ich als ehrgeytig wer, wie Hosand mich außriefft und

Weise sich selbst charakterisiert. Schulmeister war er nicht nur im abträglichen Sinne des Wortes [51]. Eine Freude daran, Wahrheit zu vermitteln und zu belehren, ist auch der Beweggrund seiner eifrigen Seelsorge, seiner Lehrtätigkeit und seiner schriftstellerischen Arbeit gewesen.

Dazu kommt, wie gesagt, eine große Anhänglichkeit und Begeisterung für die Kirche. Wenn bisher öfters festgestellt wurde, daß bei Eck die Einzelwahrheiten nebeneinander stehen und der tragende Gedanke fehlt, dann könnten wir diesen in einem tiefen Bewußtsein von der Bedeutung der Kirche in etwa doch finden. „Er hatte sofort bei Beginn der Auseinandersetzungen, gelegentlich der Ablaßthesen, erkannt, daß Luthers Angriff auf einen neuen Kirchenbegriff hinsteuerte. In bemerkenswerter Konsequenz galt daher sein erstes systematisches Werk dem päpstlichen Primat“ [52].

Entsprechend trägt der erste Artikel des Enchiridion den Titel: „De ecclesia et de eius auctoritate“, während der zweite und dritte über die Konzilien[53] und den Primat des apostolischen Stuhles [54] handeln. Für Eck liegt hier der entscheidende Punkt, und in der Vorrede zu der Ergänzung des Enchiridion bemerkt er sehr richtig: nachdem Luther die Autorität der Konzilien und des apostolischen Stuhles umgestoßen habe, sei dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet und man brauche sich nicht zu wundern, wenn nun immer neue Irrtümer aufgestellt würden [55].

Man hat gesagt, es sei nicht sinnvoll, gegen Luther deshalb, weil er das unfehlbare Lehramt übersehen und auf die Kirche überhaupt keine Rücksicht genommen habe, den Vorwurf des Subjektivismus zu erheben; das sei ein „nachvatikanischer Anachronismus“, und man hat die Frage gestellt, „in welchen kirchlichen Äußerungen damals Luther denn die Stimme der Kirche

er selbs ist, möcht ich vorlangst in höhern würde gewesen sein. Aber in der schul lesen und mich yeben, dz gefelt mir. Andere urtayln, ob ich Martha oder Magdalene tayl erwölt hab.“ Schutzred Q IIIv.

[51] Vgl. Lortz, Reformation I, 221; II, 91.

[52] Lortz, Reformation I, 89. Es handelt sich um: „De primatu Petri adversus Ludderum Joannis Eckii libri tres“ Ingolstadt 1520. Vgl. Metzler CC 16, LXXXV Nr. 38.

[53] „De conciliis. Quia ecclesiae authoritas plurimum pollet in conciliis iusto ordine iam de conciliis acturi sumus“. Ench 12r ff.

[54] „De primatu sedis apostolicae et Petri. Qui summa authoritas exterius sit apud ecclesiam, quam contemplamur in conciliis et sede apostolica. Convenit ut Romani pontificis, et Petri primatum firmemus brevibus“. Ench 22r ff.

[55] Ench 166 f.; s.o.S. 294 Anm. 2.
Diese Auffassung vertritt Eck immer wieder. Um ein Beispiel aus den letzten Lebensjahren zu nennen: In der Apologia heißt es z. B. einmal: „Quia hic pendet fundamentum omnium haeresum, quod contemptu ecclesiae iudicio, scripturam praeferunt“. P Iv.

und ihres unfehlbaren Lehramtes hätte erblicken sollen?" [56] Um zu zeigen, daß sich Luthers Vorgehen nicht nur für das heutige sondern auch schon für das damalige Glaubensbewußtsein als Subjektivismus darstellte, läßt sich nur auf Eck hinweisen. Für ihn war die Bannbulle trotz der Mängel, die er selbst ihr vorzuwerfen hatte, eine Äußerung des von Gott eingesetzten Lehramtes und nicht einer Partei, die neben anderen um Einfluß und Macht rang. Eck ist ein Beweis dafür, wie trotz aller Verdunkelung durch die Mißstände, die Schismen und den Konziliarismus ein starkes Bewußtsein von dem Recht und der Autorität der Kirche und ihrer Bedeutung als Hüterin und Garantin der Wahrheit, und zwar der Kirche, wie sie sich sichtbar darstellte im Papst und in den Bischöfen, auch in der damaligen Zeit nicht nur möglich, sondern auch realisiert war. Wohl konnten sich wegen der weitgehenden theologischen Unklarheit die gegensätzlichsten Anschauungen für katholisch halten; aber es gab doch ein Bewußtsein von einer unantastbaren und bis dahin auch „unangetasteten katholischen Substanz", das früher oder später sich zur Abwehr regen mußte, ja bei Eck wird deutlich, wie schließlich die Auseinandersetzung um das kirchliche Lehramt der Kristallisationspunkt dieser Abwehr wurde, weil dieses zugleich Inhalt wie Hüterin der unantastbaren Glaubenssubstanz war.

Aber so stark die Kirche und ihre Autorität als der Angelpunkt bei Eck auch betont sind, zum wirklichen formgebenden und gestalteten Prinzip seiner Darstellung wird diese Wahrheit doch nicht. Das liegt an Ecks Auffassung von der Kirche. Eine genaue Darstellung seines Kirchenbegriffes muß ich hier allerdings schuldig bleiben. Dazu bedürfte es einer besonderen Untersuchung. Aber soviel läßt sich doch sagen, daß Eck die Kirche vorwiegend und fast ausschließlich von außen sieht als rechtlich geordnete und geführte Gemeinschaft. Sicher zitiert er in seinem Schriftbeweis für die Kirche auch die Stellen, wo Paulus sie als den Leib Christi bezeichnet, aber sie bleiben unausgewertet. Vom inneren Leben der Kirche ist bei Eck kaum die Rede. Deshalb gerade vermag er, wie sich im Laufe der hier geführten Untersuchungen öfter zeigte, den Opfercharakter der Messe auch nicht so darzustellen, wie es angesichts des reformatorischen Angriffs notwendig gewesen wäre.

Aber angesichts der oben an Eck geführten Kritik bleibt immer festzuhalten und zu betonen: Mochte Eck auch nicht die Tiefe der Wahrheit aufgegangen sein, und mochte er sie deshalb nicht haben hinreichend darstellen können, er hielt an der Kirche und der von ihr verkündeten Wahrheit fest, ließ damit das Grundgefüge unangetastet und den Raum, in dem die ganze Wahrheit Platz hat, bestehen, während Luther bei all seiner religiösen Genialität und theologischen Kraft den Rahmen selbst sprengte und damit auch die im Augenblick vielleicht mit viel Inbrunst und Ernst betonte Einzelwahrheit für die Dauer ortlos machte.

[56] In der Kritik über Lortz, Reformation in Deutschland, von Heinrich Bornkamm, Wende in der katholischen Reformationsforschung, in: Wartburg. Deutsche evangelische Monatsschr. 39 (Berlin 1940) 125—136. S. 132. Ähnlich lautet die Kritik von Walther Köhler an Lortz. Hist. Zeitschr. 165 (1942) 378 f.). Angesichts des Vorwurfs von Lortz gegen Luther: „er vermochte nicht durch die Zerfallserscheinungen hindurch die unangetastete Substanz der katholischen Kirche zu erkennen", fragt W. Köhler: „Was heißt hier „unangetastete katholische Substanz?" Lortz läßt keinen Zweifel darüber, daß das kirchliche Lehramt gemeint ist, das es in dieser maßgebenden Form aber damals nicht gab. Ein solcher Anachronismus des Maßstabes ist historisch unzulässig. Luther ist disputando vorgegangen, und Lortz hätte, ohne dem katholischen Priester etwas zu vergeben, Reformation und Katholizismus als das Ringen zweier disputabler Meinungen vorführen sollen, die sich je länger desto mehr ausschlossen". S. 379 f.

Namen- und Sachregister

Verweise auf Anmerkungen sind durch * gekennzeichnet

A

Aachen (Synode v. 809) 37 *
Abendmahl, Opfercharakter 26, 179—183
Achaia 95
Aeneas Sylvius (Pius II.) 338
Agde, Konzil (506) 37, 197 f., 208, 326 *
Akilas, Rabbi 68
Albert V. von Bayern 38 *
Albert v. Morra (Gregor VIII.) 212 *
Albinus 291
Albrecht v. Mainz 32 *
Albrecht, Herzog v. Württemberg 217
Aleander 32 *
Alexander I., Papst, 118, 197
Alexander II., Papst, 197
Alexander v. Hales († 1245) 37
Alexandrien 38 * (Synode v. A.) 92
Allstedt i. Thüringen 249 f., 254, 269 *
Allwohn, Adolf 10 *, 261 *, 274 *
Alonso, Manuel 25 f., 181 ff.
Altaner, Berthold 98 *
Altes Testament, Verwertung in der Beweisführung durch Eck, 59—69, 78 f., 136, 163, 203, 216 f., 224, 275
Alvarez, Pelayo 213
Ambrosius Autpertus 115 *
Ambrosius Camaldulensis 96, 98 *
Ambrosius v. Mailand 36, 113, 115, 122, 130, 164, 177, 186, 193, 202, 209, 218 f., 311 f., 315, 331, 339
Anakletus, Papst, 118
Anatriello, Pasquale, 344 *
Angers, Octave d', 210 * f., 213 * f., 301
Anianus, Diakon zu Celeda, 110 *
Anselm, v. Canterbury, 115
Antiochien 92 f., 111
Aristoteles, 87 *, 317, 319, 320
Arius 81
Arnobius d. Ältere 109
Arnobius d. Jüngere 109, 122
Athanasius 107 ff., 123 *, 129, 134
Augsburg 16, 33 f., 56, 58 f., 183 *, 212, 296, 299, 347 *, 351
Agustinus 35, 38, 67, 77, 82, 91, 106, 112 ff., 122 ff., 126 *, 129 *, 163, 186, 201 f., 206, 218 f. 223, 231, 236 f., 246, 278 ff., 291, 303 f., 308, 311 ff., 318, 321, 331, 334, 339
Auxerre, Synode v., 200 *

B

Baden 9 * f., 33 *, 67, 76, 156, 158 f., 166, 294—299, 303, 309, 315, 347, 349, 351
Balan, P., 296 *
Bardenhewer, Otto, 95 *, 109 *, 112 *, 200 *, 204 *
Basel 105 *, 123 *, 255, 257
Basilius d. Gr. 91 *, 93, 108 ff., 219 f., 278 *
Bauer, Joh., 257 *, 259 * ff.
Baumstark, Anton, 211 *
Beccadellus, Ludovicus, Erzb. v. Ragusa, 227 *
Beda Venerabilis 280, 291, 312 *
Bellarmin, Robert, 210, 216
Benedikt 200 (Vita B. v. Gregor I.)
Berengar 301, 308 * ff.
Berlendis, Franziskus de . . 210 * f., 213, 215
Bern 298 f., 349
Bernhard v. Clairvaux 84, 115, 202 f., 331
Berthold v. Regensburg 235 *
Biel, Gabriel, 121, 133 * f., 189, 194, 344
Bination 197, 211
Blarer, Ambrosius, 298
Boehmer, H., 211 *
Bollandisten 210, 215,
Bona, Giovanni, Kardinal, 211 *
Bonaventura 44 *, 212 *
Bonmann, Ottokar, 215
Bornkamm, Heinrich, 360 *
Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung 269 f.
Brandi, Karl, 357 *
Brandt, August, 60 *, 64 *, 288 *
Brandt, Otto H., 249 *
Brixen 30 (Bischof v. Brixen)
Browe, Peter, 40 *, 52 *, 198 *, 212 *, 246 *, 330 *, 332 * f.
Brundusinus 347 *
Bugenhagen, Joh. (Pommeran), 86, 266 *
Butzer, Martin, 13, 88, 169, 193 *, 226, 356 *

C

Caesarius v. Arles 112 *, 312 *
Cahana, Rabbi, 65 f.
Cajetan, de Vio, 188 *
Calosyrus, Bischof, 321
Calvin 50 *
Campeggi, Thomas (Campegius), 44 *, 56 *, 347 *
Cano, Melchior, 10 *
Canosina 203
Capnio s. Reuchlin
Casel, Odo, 345 *
Cassiodor 67
Castorius v. Rimini (Bischof) 200
Christus, Priester in der Messe, 103, 105, 110, 156—158, 177, 342 f.
Chrysostomus 88, 93 f., 109 f., 112 f., 122 f., 129, 148 f., 205, 219, 311
Clemen, Otto, 358 *
Clemens VII., Papst, 29, 295
Clichtoväus, Jodokus, 11, 93, 98, 112 *
Cochläus, Johannes, 7, 12, 14, 18, 20 f., 31, 81, 119, 121, 126, 130, 168, 351
Constant, G., 38 *, 40 *
Contarini, Gasparo (Kardinal), 30 *, 227 *, 353 f., 356, 358 *
Cordier, Balthasar, 97 *
Cornelius, Papst, 106
Cuthbert, P., 213 *
Cyprian 35, 99, 103, 105 f., 112 f., 122 f., 126 *, 129, 218 f., 311
Cyrill v. Alexandrien 38 *, 115, 321

D

Dausend, Hugo, 210 *, 212 *, 214
David Kimchi, Rabbi, 63
Decius 95
Diekamp, Franz, 98 *, 153 *, 174 *, 313 *
Diel, Florentius, 52 *, 327 *
Dietikon 10*
Dionysius Pseudoareopagita 91, 95, 97, 115 f., 122 f., 128, 307
Dioscorus Alexandrinus (Bischof) 199
Disputation, Bewertung durch Eck, 296—299, 348 ff.
Dittrich, Fr., 14 *, 30 *
Dölger, Franz-Joseph, 93 *, 101 f.
Duns Skotus 88*, skot. Theologie 170

E

Eck passim, Eigenart als Theologe u. Polemiker, 15 f., 22, 49, 79, 92, 121—127, 130 f., 138, 165, 170, 183, 190, 207, 209, 217, 223, 289, 299, 313, 315, 320, 336, 341, 346—361, Methode des Schriftbeweises 71, 74—81
Verwertung des AT in der Beweisführung 59—69, 79 f., 136, 163, 203, 216 f., 224, 275, Traditionsbeweis 84—90, 120—130
Edlibach, Gerold († 1530) 9 *
Egbert 197
Egli, Emil, 76 *
Eichstätt 210, 256 * (Synode)
Einsiedeln 9 * f.
Elvira, Konzil, 326 *
Emser, Hieronymus, 12, 14, 18, 20, 31, 73 f., 92, 95, 112, 130, 144, 179 f., 183
Enders, Ludwig, 179 *, 269 *
Ephesus, Konzil v., 38 *
Epiktetus 106
Epiphanius v. Cypern 93, 109, 112, 204
Erasmus v. Rotterdam 105 *, 107 *, 123 *, 351 *
Erfurt 249, 268 f.
Esser, A., 79 *
Eucharistie s. a. Kommunion u. Messe, Bedeutung als Gegenstand der Kontroverse 18 ff., 29 ff., 54—57, 295—299, Beziehung zu den anderen Sakramenten 186, Verehrung u. Aufbewahrung 320—325
Eusebius, Papst, 119
Eusebius v. Caesaraea 98, 107, 109
Eusebius v. Emesa (Emissenus) 109, 111 f., 144, 312

F

Faber Stapulensis 64, 75, 77, 93, 98, 112, 116, 130, 297 *
Fabianus, Papst, 326 *
Fabri, (Faber), Johannes, Bischof v. Wien 20, 98, 108 . 130 . 297 *
Falk, Franz, 52 *, 327 *
Far (Fahr), 9 *
Faustus v. Riep 112 *
Felder H., 212 * f.
Felix, Papst, 119
Felix, Priester, 106
Felix v. Sipontio, (Bischof), 20
Fendt, Leonhard, 10 *, 244 *, 248 * f., 254 *, 264 *, 268 *, 270 *
Fisher, John, Kardinal, 130
Ficker, Joh., 34 *, 38
Finsler, Georg, 9 *
Franz v. Assisi 210—216, 222 *
Franz, Adolf, 11 *, 201 *, 227 * f., 235 * f., 238 *, 276 *, 338 *
Friedberg 117
Friedberger, Dr. Baltasar, 259
Friedensburg, Walter, 29 * f., 32 *, 295 *, 346 * ff., 350 *, 353 * f., 358 *
Friedrich d. Weise, Kurfürst, 56
Frobenius, Jo., 110 *
Fulgentius v. Ruspe 81, 115
Funk 37 *, 98 *
Furni 106

G

Gabrol, F., 208 *
Galatinus, Petrus, 60 f., 63 *, 65, 67 f., 75—79
Gansfort, Wessel, 238 *
Gebärde, liturgische, 263 ff.
Gebet, 199, 204, 283 ff., 331
Geistspitz 30
Gelasius, Papst, 40 f., 93 f., 201
Georg, hl., 226 f.
Gerson, Johannes, 334
Geschlechtsverkehr vor dem Kommunionempfang, 329 f.
Giberti, G. M., Bischof, 358 *
Glaube, 184, 236 f., 239, 265 ff., 271
Goar, Johannes, 215 *
Gorchheim, Heinrich, H. v. Gorkum, 121, 189, 194
Götz, K. G., 255 *
Granvella 353 f.
Graß, Hans, 50 *, 171 *, 176 *, 305 *
Gratian 40, 112, 115 *, 118 *, 130, 144, 193, 197, 311 f., 337
Gregor der Große 37, 84, 87, 115, 118, 200—203, 209, 216, 222 ff., 278, 310, 312, 331 ff.
Gregorianische Messen 201, 227
Gregor VIII., Papst, (Albert v. Morra), 212 *
Gregor v. Nazianz 109, 112, 122, 199, 312
Greving, Joseph, 51 *, 123, 126 *, 133 *, 227 *, 256 *, 292 *, 327 *, 335 *
Gropper, Johann, 193 *, 353—356
Grosche, Robert, 230 *, 233 *
Guido v. Monrocher, (de Monte Rocherii), 246 *
Gußmann, Wilhelm, 16, 351 f., 357
Gynoraeus, 76 *

H

Hadrian VI, Papst, 29, 295
Hadrian, Kaiser, 93
Haimo 115
Hall, (Tirol), 30
Harnack, Adolf, v., 7 *
Hausmann, Nikolaus, 268 *
Hebräerbrief und Einmaligkeit des Opfers 55, 73, 110 f., 142 bis 151, 275
Hebräische Sprache 61, 63, 65, 68, 69, 75, 104, 269, 277 f.
Hefele-Leclercq, 120 *, 198 * ff., 202 *, 205 *, 208 *
Heiler, Friedrich, 212
Heinrich VIII., König v. England, 18, 115, 122 *, 131, 172 f., 177 f., 181 ff., 192 f.
Heinrich v. Gorkum, vgl. Gorchheim
Helbling, Leo, 21 *
Heldwein, Johannes, 256 *
Helias, Hebräischlehrer Ecks, 77 *
Hermann, Rudolf, 249 * f., 269 *
Heß, D. Joh., 266 *
Heynck, Valens, 85 *
Hieronymus 35, 62, 67, 74 f., 77, 86, 103, 105, 112 f., 122 ff., 193, 218, 278—281, 290, 298 *
Hilarius 312 *
Hinschius 38 *
Hirsch, E., 149 *
Hochstraeten 79
Honorius III., Papst, 197, 216
Hosius 121 *
Hubmaier, Balthasar, 89
Hugo v. St. Victor, 90, 93, 284
Hurter 32 *, 60 *, 78 *, 189 *

Hutten, Moritz von, (Dompropst), 125
Hyginus, Papst, 118, 218

I

Ignatius v. Antiochien 36 f., 97 f., 117 f., 219, 340
Imeli, Jakob, 315—320
Ingolstadt 51, 77 *, 109 *, 226, 256, 288 *, 297, 327 *, 346, 357, 359 *
Innozenz III., Papst, 198, 211 *, 313
Innozenz V., Papst, (Petrus a. Carantasia), 44 *
Isidor v. Sevilla 91, 93, 100, 280, 291
Irenäus 98, 205, 290, 314

J

Jaffé 201 *
Jedin, Hubert, 7 * f., 126, 182 *
Jerusalem 91 ff., 112 *, 204, 278
Johai, Rabbi, 65
Johannes v. Alexandrien, (Eleemosynarius), Patriarch, 200
Johannes v. Damaskus, (Damascenus), 91, 109, 112, 311
Johannes v. Jerusalem, (Bischof), 112 *, 204
Johann v. Sachsen, Kurfürst, 150
Johannes Sarazenus 96 f.
Johannes v. Sorano, (Bischof), (495—496), 201 *
Johannes v. Wesel 44 *
Jonathan, Sohn des Uziel, 68
Justinianus (Guistiniani), Augustus, Bischof v. Nebbio, 60 *, 68 *

K

Kanon, Geheimhaltung vor dem Laien, 236, 239, 244, 247
Kantz, Kaspar, 266 *
Karl d. Gr. 101
Karl V., Kaiser, 192 *, 351, 354, 356 f.
Karlstadt, Andreas, Bodenstein, v., 19, 187, 249, 263, 265, 294, 300, 305—308
Karthago 202, (5. Konzil v. K.)
Kawerau, Gustav, 261 *
Kirche bei Eck 5 f., 157, 162, 277 f., 282, 343, 359 ff.
Klauser, Theodor, 282 * f.
Klemens v. Rom 117 f.
Knolle, Th., 107 *, 272 * ff.
Köhler, Walter, 295 *—299 *, 360 *
Kolb, Franz, 298 *
Köln 58
Kommunion, Empfänger, 332, Häufigkeit 325—327, Opfermahl 46 f., 205 f. sub utraque 28, 31, 32, 34, 35 bis 53, 54, 262 Vorbereitung 327—337, Wirkung 32, 337—341, Communio laica 37, 208
Konkomitanz 41 f., 49, 328 f.
Konrad, hl., 199
Konradus v. Leonberg, (Leontorius), 62 *
Konstantin d. Gr. 107 *
Konstantinopel 93, (6. Konzil) 199,
Konstanz 297 f.
Kraft, (Superintendent v. Marburg), 268 *
Krakau 281

L

Laktanz 109
Lämmer, Hugo, 18
Lang, Albert, 10 *
Lang Johann, 269 *
Lanfranc 308 *, 312
Laodicäa 101, (Konzil v.) 120 198
Lateran, 4. Lateranense 1215, 313 *
Laurentius, hl., 35, 95
Leipzig 16, 82, 347, 351, 358 *
Leo d. Gr. 38, 92 *, 115, 199, 358 *
Leontinus v. Neapolis 200 *
Lepin, M., 25
Lindanus, Wilhelm, 40
Lorentz 86
Lortz, Joseph, 6, 12 *, 14 *, 18 *, 267 *, 349 *—353 *, 359 * f.
Lucius, Papst, 118
Lupus, Christianus, 215 *
Luther 6—21, 25 f., 30 *, 34 *, 38 f., 45, 49 ff., 54—57, 72 f., 79, 82 bis 87, 90, 98, 110 *, 116, 123, 126 *, 128 f., 143 f., 148—151, 169 bis 188, 201 *, 209 *, 224 f., 299, 231—234, 236, 240 *, 242—250, 253 ff., 258 f., 261—277, 283 *, 287, 290, 293—296, 302, 304 * ff., 311—315, 318, 322, 331, 334, 337, 345 * f., 349 * f., 359 ff.
— Theologie 49 ff., 54 ff., 148 ff., 171 f., 174 ff.,
Schriftprinzip 82—84, 88

Luzern 297
Lyon 313

M

Mailand 94, (Mailänder Liturgie), 95, 218, (Konzil v. M.)
Mainz 199 *, (Synode zu M.) 317 *
Mantua 56 *
Maximinus, Kaiser, 107 *
Meisen, Karl, 298 *
Meißen, (Bischof v. M.), 39, 49
Melanchthon 15, 30, 86, 88 f., 212 bis 216, 314, 349 *, 354 *
Memmingen 59 *
Memoria passionis, s. Messe
Mensing, Johann, 18, 20 f.
Menzinger, Joh., 125
Mercati, Giovanni, 282 *
Merk, Josef, 99 *, 101 * f., 197, 202 *, 215 *, 224 *
Messe, Ablehnung durch die Reformatoren, 8, 9, 18 f., 29, 55 f., 81, 171 f., 222, 233, 257
Darbringung für andere, 99 ff., 201 f., 203—204, 224
Geschichte 90—95,
Memoria passionis 70, 72, 132 bis 142, 149 f., 154, 193, 206, 323 f., 327, 335, 343 f.,
Name 93,
Privatmesse 31, 34, 48, 191—228,
Opfercharakter passim,
Opferakt 151—155, 343,
Opfergabe 103, 151 f., 154, 343,
Opferpriester 48, 103, 105, 110, 152, 156—168, 177, 342 f.,
Repraesentatio passionis 72, 132—142, 150, 182, 343 f.,
Testament 70 f., 168—171, 242,
Verherrlichung Gottes 188,
gutes Werk 171—178,
Wert 155, 189, 191—195, 220, 222, 343,
Zuteilung der Früchte des Kreuzesopfer 182—189, 221, 343,
missa bifaciata 227,
missa trifaciata 227,
missa sicca 227 f.,
Meßerklärung 236
Meßpredigt 235, 286 ff.
Meßreihen 201, 227
Meßstipendium 224
Messerschmid, Felix, 245 *, 249 *
Metzler 30 *—33 *, 60 *, 96 *, 125 *, 277 *, 359 *
Minkwitz, Hans, v., 268 *
Mirandola, Pico de la, Franziskus, 96
Mombritius, Boninus, 95
Morin, Germain, 115
Morone, Giovanni, 21, 353 *
Mörickhofer 297 *
Mosen, Paul, 12 * f.
Moses, Hardasan, Rabbi, 68
Müller, Otfried, 170 *
München 11 *, 58
Müntzer, Thomas, 249—254, 265, 268 * f.
Muralt, Leonhard, v., 33 *, 295 ff.
Murner, Thomas, 14, 18, 20, 35, 130, 156, 303 *
Mysterium 239, 250, 283, 291

N

Nausea, Friedrich, 21 *
Nebbio 60 *, 68 *
Neocaesarea 120
Nestle, Eberhard, 300 *
Nestorius 38, 53
Netter, Thomas, 32 *
Nicäa 101, (Konzil v.), 120, 310
Nikolaus, Papst, 301
Nikolaus v. Lyra 62 * f., 77, 171, 188
Nominalismus 150, 170, 235, 265, 344
Nördlingen 255
Novatian 73
Nürnberg 33, 94, 255, 261 *, 270, 326

O

Ockham, Wilhelm, v., 88 *
Oehler, Fr., 99—102 *
Oekolompad, Johann, 19, 88, 156 bis 161, 257, 294 ff., 300, 307 f., 317, 349
Opfer, s. Messe
Einmaligkeit u. Einheit im NT, 72, 142—151, 162, 167 f., 343, 345
Opus operatum, 174—176, 194 f.
Origenes 103 f., 122, 127, 218,
Orleans, Konzil v., 199
Osiander, Andreas, 11 *, 158, 169, 270 f., 326, 358
Otto, Rudolf, 345 * f.

P

Palladius, (Bischof), 202, 209
Passau, Synode, v., 256 *
Pastor, Ludwig, v., 30 *, 192 *, 353 * f., 356 * f.
Paul III., Papst, 20 f., 56 *, 347, 358 *
Paulinus v. Nola 115
Paulus Diakonus 333 *
Paulus, Nikolaus, 24, 185 *
Pelagius 38, 53
Pellikan, Konrad, 144
Petrus Damianus 214
Petrus Lombardus 44 *, 339 *, 355
Petrus a Tarantasia, (Innozenz V.), 44 *
Pfeiffer-Belli, Wolfgang, 14
Pflug, Julius, v., 193 *, 353 f.
Pinhas, Rabbi, 65
Pinsk, Johannes, 228 *
Pirckheimer, Willibald, 81 *
Polman, Pontien, 37 *, 40 *, 82 * bis 88 *, 96 *, 117 *, 121—127, 215 *, 320 *
Polykarp 98
Pommeran, s. Bugenhagen
Porchetus Salvaticus 60, 63 *, 67 f., 75, 77 f.
Porsena, Christoph, 107 *
Poschmann, Bernhard, 46 *
Pravest, (Prediger zu Kiel), 263 *
Predigtgottesdienst 255 ff., 260 f.
Priester in persona ecclesiae, 48, 154, 157, 161 f., 343
Priestertum 230 f., 233,
der Laien, 73, 99 f., 229—234
Pseudo-Cyprian 122 *
Pseudo-Isidor 198 *
Pürstinger, Berthold, (Bischof v. Chiemsee), 236

R

Rabbinen 65, 66, 68, 77 ff.
Rhabanus, Maurus, (Hrabanus), 115, 312 *
Raymundus, Martinis, 78 *
Realgegenwart 31, 32, 34, 245 ff., 293, 300—310, 328
Regensburg 30, 33, 192 ff., 226, 295, 347, 352—357
Reims 37, (Konzil z. R.)
Remigius v. Auxerre 276 *, 278,
Renz, Franz, 25, 134 *
Repraesentatio passionis, s. Messe
Reuchlin, Johannes, (Capnio), 13, 60 *, 67, 77, 79, 93, 107 *
Rhegius, Urbanus, 13, 30, 58 * f., 66 f., 78 ff., 88, 147
Rhenanus, Beatus, 99 * ff., 123 *
Rhieger, Urbanus, 144
Richter, L., 270 *
Rivière, J., 26 f.
Rohner 188 *
Rom 14, 77, 202, 210, 215 *, 278, 283, 296, 301
Rottenburg 217
Rufinus 107
Rückert, H., 149 *

S

Sakrament, Vollzugscharakter 323
sakramentale Seinsweise, 134, 303 f., 309, 343
sakramentales Zeichen, 40—43, 53, 237 f., 245, 247, 252
Salomon, Rabbi, 61
Sam, Konrad, 298
Sardica, (Synode 343), 37, 208 *
Schatzgeyer, Kaspar, 8 *, 11, 13, 18, 20, 24, 31, 73 f., 85, 95, 130 f., 157 f., 168 f., 234
Schlieren 9 * f.
Schmalkalden 50, 56 *
Schmaus, Michael, 46 *, 48 *, 345 *
Schmidt, Ulrich, 85 *
Schubert, Hans, v., 255 *, 261 *, 270 * f.
Schulz 250 *, 268 *
Schwarz, Theobald, 254
Schweiz 255, 260 f., 293, 295 f. 299
Seeberg, Erich 56 *
Seeberg, Reinhold, 54 *, 56 *
Sehling, Emil, 250 *—254 *
Seligenstadt, Synode v. (1022), 198
Seripando, Girolamo, 182
Sigismund I., König v. Polen, 32
Simon, Paul, 12 *
Sixtus II., Papst, 95
Smend, Julius, 52, 88 *, 248 * f., 254 * f., 257 *, 266 *
Smyrna 97, 117
Söhngen, Gottlieb, 43 *, 132 *, 238
Sommerlath, Ernst, 19 *, 175 *, 245 *
Soter, Papst, (166—175), 118, 198, 223
Soto, Dominikus, 247 *
Spahn, Martin, 12 *
Speyer 202 f.
Spiritualismus 264
Sprache
im Gottesdienst 28, 31, 34, 235 bis 292

bei Eck 274—292
Karstadt 249
Luther 242—249, 261—274
Müntzer 249—254
Zwingli 255—261
hl. Sprachen 279 ff.
Ausdruck der Universalität der Kirche 277 f.
Ausdruck der Einheit 282
Spülkelch 52
Staehelin, R., 260
Stählin, Wilhelm, 174 *, 264 * f., 271 *
Stephanus, Papst, (254—257), 106, 118
Strabo 63 *
Straßburg 79 *, 88, 123 *, 254 *, 296
Strickler, Johannes, 295 *
Stupperich, R., 352 * f., 356
Subjektivismus 84, 237 f., 240, 359
Surgant, Joh. Ulrich, 255
Syrakus 203
Syrien 93

T

Taille, M. de la, 26, 181, 183
Telesphorus, Papst, (125—136), 118, 198, 223
Tertullian 99—103, 122 f., 126 ff., 204, 218, 223, 229
Thalhofer 255 *
Theophylakt, Joh., 108, 129, 312
Thielicke, Helmut, 17 *
Thimothea 202
Thomas v. Aquin 26, 33, 40, 42 f., 48, 121, 126 *, 130—134, 137 ff., 142, 162, 174, 186, 188 * f., 191, 194, 236 ff., 323, 326 *, 333 *, 341, 344
Tillmann, Fritz, 173 *
Toledo (Konzil), 33, 40, 205 f.
Toleranz 350
Transsubstantiation 31 f., 34, 49, 67, 262, 293 f., 310—320, 328
Trapezontius, Georgius, 110 *
Tribur, Synode v., (895), 198 f.
Trient, Konzil von, 7, 20 f., 38 *, 44 *, 155 *, 174, 176, 181 * f., 227 f., 292, 344 f.
Trullanische Synode 198 *

U

Ubiquität 51, 305
Uhlenhorn 59 *
Ulm 298
Ulrich, hl., 199
Unklarheit, theologische, 6, 15, 348, 360
Urban, Papst, (1187), 212 *
Urbicum, (Konzil), 200

V

Vadian 349 *
Valerian 95 *
Vatikan 93, 347
Venantius 203
Vogelsang, E., 149 *
Vonier, Ansgar, 162 *, 188 *

W

Walde, Bernhard, 60 *, 62 *, 64 *, 68 *, 75 *, 122, 133 *
Waldensis, Thomas, 32
Werner, Karl, 25
Wettingen 9 * f.
Wiedemann, Theodor, 58 *, 60 *, 96 *, 124 *, 157 *, 299 *, 315 *, 352 * ff.
Wilhelm, Abt, 203
Wilhelm, Herzog v. Bayern, 354, 356
Wittenberg 266, 268 * f., 272
Witzel, Georg, 21 *
Wolfgang, hl., 199
Worms, Wormser Konzil, 12, 37, 321, 353 *
Wühr, Willi, 240 *
Württemberg 217
Wyss, Bernhard, 9 *

Z

Zeichen, s. Sakrament
Zoepfl, Friedrich, 298 *
Zug 9 *
Zürich 9 *, 257, 259 f., 296 f., 346 *
Zwingli 19, 32, 34, 56, 75 f., 88 f., 110 *, 129 *, 144, 164 f., 169, 255, 257—261, 265, 288, 294—300, 306 f., 309, 318, 324, 346, 349

Abkürzungen.

BKV	=	Bibliothek der Kirchenväter. Kempten 1911 ff.
CC	=	Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Münster 1919 ff.
CR	=	Corpus Reformatorum. Braunschweig, Berlin und (seit 1906) Leipzig 1834 ff.
Cod ms 125	=	Handschrift Ecks aus der Universitätsbibliothek München.
Conf	=	Ficker, Joh., Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Leipzig 1891.
CSEL	=	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866 ff.
CT	=	Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio. Ed. societas Goerresiana. Freiburg 1901 ff.
Denz.	=	Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 21—23. Aufl. besorgt von J. B. Umherg. Freiburg 1937.
Ench	=	Eck, Enchiridion, Ingolstadt 1541.
Ench I	=	Eck, Enchiridion, Antwerpen 1535.
Frdb	=	Friedberg, Corpus juris canonici. Editio Lipsiensis 2. 2 Bde. Leipzig 1879—1881.
GCS	=	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig 1897 ff.
H	=	Eck, Homiliarium Bd. 4.
KL	=	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl. Freiburg 1882—1903.
L Th K	=	Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. Michael Buchberger. Freiburg 1930—1938.
Mansi	=	Conciliorum omnium amplissima collectio.
PG	=	Migne, Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Paris 1857 ff.
PL	=	Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina. Paris 1844 ff.
Pr (1—5)	=	Eck, (Predigten) Christenliche Auslegung der Evangelien
RST	=	Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hrsg. v. J. Greving. Münster 1906 ff.
Sa	=	Eck, Ad invictissimum Poloniae regem Sigismundum de Sacrificio missae . .
WA	=	D Martin Luthers Werke. Weimar 1883 ff.
WA Br	=	D Martin Luthers Werke. Briefe. Weimar.
WA Tr	=	D Martin Luthers Werke. Tischreden. Weimar 1912 ff.

Berichtigungen

S. 26 Z. 9 v. u.: Rivière.
S. 29 Anm. 2: 346 für 404.
S. 32 Anm. 15: lies Aleander.
S. 37 Anm. 13: 208 für 242.
Anm. 14: 208, Anm. 76 für 242, Anm. 1.
Anm. 15: Polman.
Anm. 16: 208 für 242.
S. 49 Anm. 42 und 41 sind miteinander zu vertauschen.
S. 65 Anm. 31: 162 f für 191 ff.
S. 67 Z. 5: Badener für Baseler Disputation.
Z. 11: lies *σηριγμα*
S. 73 Z. 29: Novatian.
S. 77 Anm. 62 ist zu ergänzen: Eck. Vgl. „Epistola" CC 2,65 f mit Anm. 6.
S. 85 Anm. 93: Polman.
S. 90 Z. 5 v. u.: Zeugnisses.
S. 96 Z. 4 v. u. lies: *ʼτελεσθεντος ιερουργουσης συναγωγην* etc.
S. 115 Anm. 238: Gratian.
S. 118 Anm. 251: 198 für 230.
Anm. 254: 197 für 229.
S. 121 Z. 17 und Z. 3 v. u.: Polman.
S. 123 Anm. 285: Tertullian.
S. 130 Z. 8 v. u.: Fisher.
S. 143 Z. 7: Hebräerbrief.
S. 160 Z. 3 v. u.: Oekolampad.